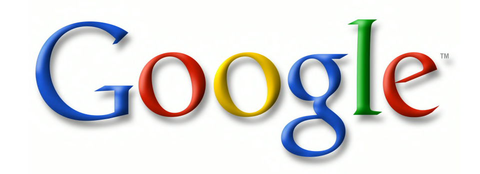
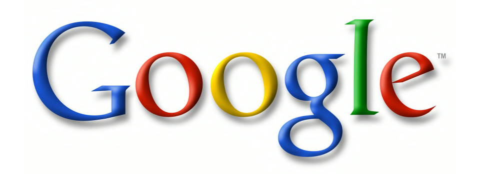
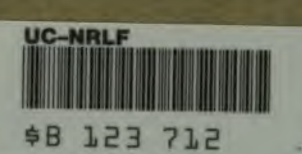





k-BF
133
H35

UC-NRLF
$B 123 712


SEAL OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA
LET THERE BE LIGHT
1868

Psychologie

von

Dr. Friedrich Harms,

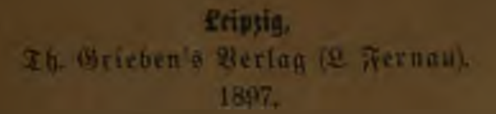
weil. ord. Professor der Philosophie an der Universität zu Berlin und Mitglied der Königlichen Akademie der Wissenschaften daselbst.

Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers

herausgegeben

von

Dr. Heinrich Wiese.



Leipzig,
Th. Grieben's Verlag (L. Fernau).
1897.

Psychologie

von

Dr. Friedrich Harms,

weil. ord. Professor der Philosophie an der Universität zu Berlin und Mitglied der Königlichen Akademie der Wissenschaften daselbst

Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers

herausgegeben

von

Dr. Heinrich Wiese.



Leipzig,
Th. Griebens Verlag (L. Fernau).
1897.

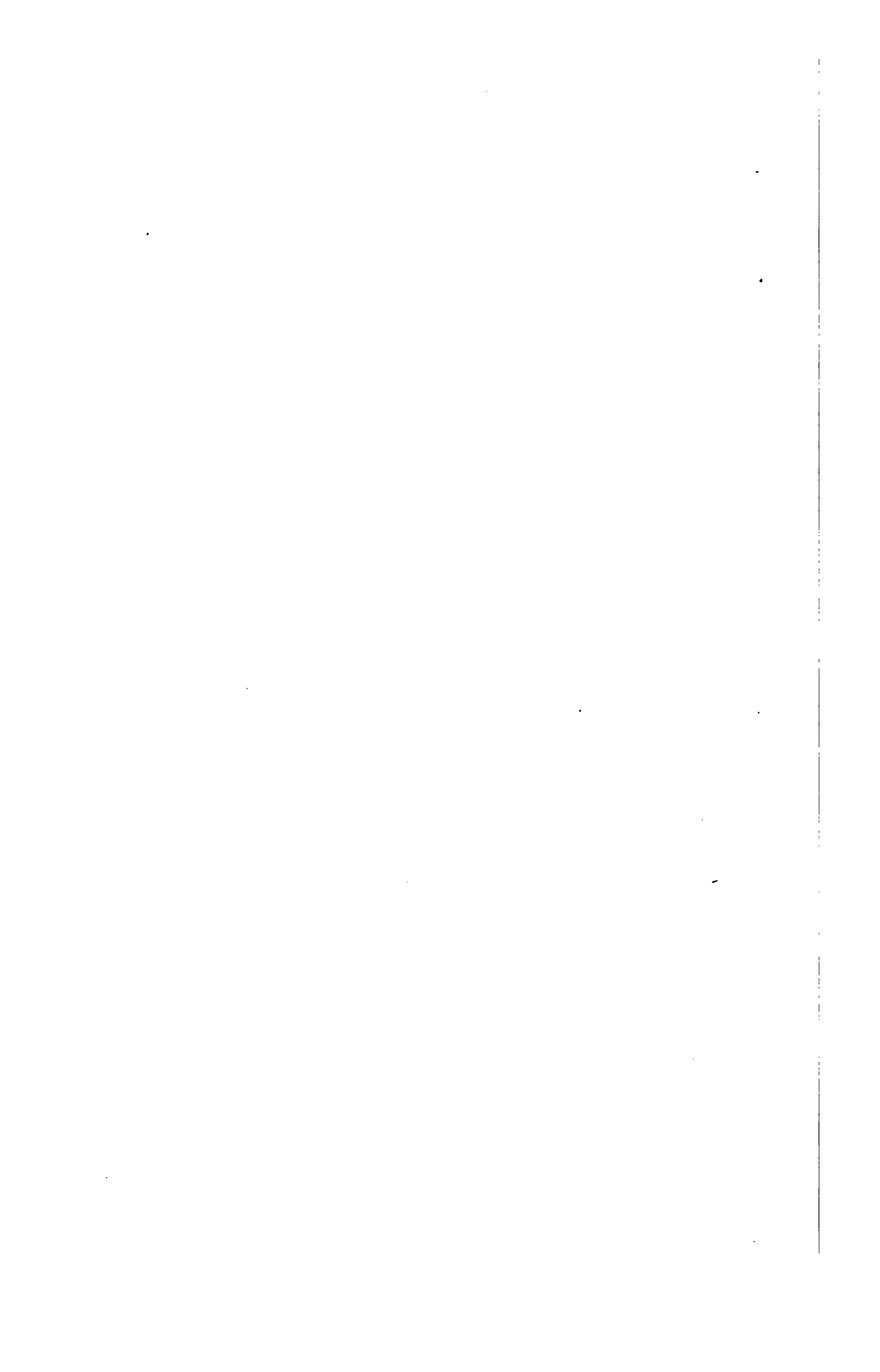
Herrn

General-Superintendent D. Baur

in

herzlicher Liebe und Dankbarkeit

gewidmet.



Vorwort.

Zwölf Jahre nach Herausgabe der Metaphysik ist es mir vergönnt, mit der vorliegenden Psychologie die letzte Arbeit aus dem handschriftlichen Nachlasse meines innigst verehrten Universitätslehrers zu veröffentlichen. Seit Jahren bin ich immer wieder um diese Veröffentlichung gebeten worden. Ich hielt sie anfänglich nicht für nöthig, da die wesentlichen psychologischen Probleme in der systematischen Philosophie von Harms behandelt sind. Im Vorworte zu seinem Werke „Die Philosophie in ihrer Geschichte, I. Psychologie" (Berlin 1878) sagt er von der letzteren: „In der That ist sie eine untergeordnete Disciplin der Philosophie, deren Lehren daher stets abhängig sind von den Systemen der Philosophie und ihren allgemeinen Theilen, denen die Psychologie untergeordnet wird. Die physischen und metaphysischen, aber auch die ethischen und logischen Lehren eines Systemes der Philosophie sind in Anwendung auf psychische Empirie in der Psychologie enthalten. Daher kann die Psychologie nicht für sich, sondern nur in ihrer Unterordnung und Abhängigkeit von der Weltansicht des Systemes der Philosophie, wozu sie gehört, abgehandelt werden. Sie wiederholt in sich das System der Philosophie wie im Abbilde." (S. V.) Wer daher mit der Philosophie von Harms vertraut ist, kennt auch seine psychologischen Grundgedanken. In-

deß konnte ich mich der Ueberzeugung nicht verschließen, daß die Psychologie von Harms nicht bloß den Kennern und Freunden seiner Philosophie, sondern auch denen, die diese noch nicht kennen, willkommen sein würde und gerade den letzteren zur Einführung in die Harms'sche Philosophie dienen könnte.

Die Abhandlung über den Begriff der Psychologie ist, wenige Ergänzungen abgesehen, von Harms in der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin am 4. Juni 1874 gelesen und unter ihre Abhandlungen der philosophisch-historischen Klasse von demselben Jahre (S. 53—77) aufgenommen.

Die Geschichte der Psychologie hat der Verfasser in dem zuerst genannten Werke dargestellt. Es will nicht eine Geschichte im gewöhnlichen Sinne des Wortes sein, was schon der Titel besagt. Wie aus dem Vorworte (S. IV f.) und andern Aeußerungen (S. 108) hervorgeht, will „die Psychologie in ihrer Geschichte" zur Fortbildung der systematischen Philosophie beitragen. Diesbezüglich spricht sich Harms bereits nach dem Monatsbericht der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom Juli 1873 folgendermaßen aus: „Die Entwicklung der systematischen Philosophie ist gegenwärtig bedingt durch das Studium der Geschichte der Philosophie, die wenn gleich nicht die eine, doch eine Quelle ihrer Erkenntnisse bildet." „Die Psychologie in ihrer Geschichte" gewährt durch die klare und besonnene Beurtheilung der geschichtlichen psychologischen Denkweisen eine reiche Ausbeute an bleibenden Erkenntnissen und wissenschaftlichen Anregungen.

Die psychologischen Partien, welche aus der Harms'schen systematischen Philosophie in diese Psychologie herübergenommen sind, sind an den betreffenden Stellen bezeichnet. Das Wesen der Seele ist in der Metaphysik (Breslau, L. Köhler's Verlag 1885) bereits nahezu erschöpfend behandelt. Auf verwandte oder weiter

ausgeführte Gedanken in andern Werken des Verfassers habe ich nicht unterlassen hinzuweisen.

So möge denn die Philosophie des geliebten Philosophen, der Gott in der Logik als die Wahrheit, in der Metaphysik als das vollkommene Sein, in der Naturphilosophie als den Schöpfer, in der Ethik als den Erlöser bekennt und erweist, viele zu Dem führen, in dem allein Heil ist. Dem Verewigten aber leuchte das Licht des Ewigen. Ihm sei Dank.

Gränowitz (Kreis Liegnitz) im März 1897.

Wiese.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

Erster Theil.

Der Begriff der Psychologie.

Zweiter Theil.

Das System der Psychologie.

Erster Abschnitt.

Von dem Wesen und Begriff der Seele.

Zweiter Abschnitt.

Von den Vermögen und Thätigkeiten der Seele.

Dritter Abschnitt.

Von dem Leben der Seele.

Seite

Einleitung.

Die Stellung der Psychologie zu den andern Wissenschaften.

Die Psychologie hat unter allen Theilen der Philosophie die meisten Verbindungspunkte mit den besonderen Wissenschaften. Die Psychologie will die Seele erkennen. Die Seele aber ist eine Einheit mannigfacher Erscheinungen, welche in ihrer Besonderheit von den einzelnen Wissenschaften untersucht werden. Diese betrachten die Seele nach einer Seite ihrer Offenbarung und ihres Lebens, die Psychologie aber umfaßt das Ganze aller geistigen Erscheinungen in einer Einheit. Hierin liegt der Grund, daß die Psychologie mit allen Wissenschaften in Verbindung steht, unter denen keine ist, welche nicht in irgend einer Weise genöthigt wäre, in der Erkenntniß ihres Gegenstandes zugleich psychologische Untersuchungen anzustellen.

Stellen wir diesen Zusammenhang zuerst bezüglich der Medicin und der Naturwissenschaften dar.

Von Seiten der Medicin führen uns die Krankheiten der Seele zum Studium der Psychologie. Krankheiten sind leidende Zustände, in die ein Lebendiges durch äußere Umstände versetzt wird. Da entsteht von Seiten der Medicin die Frage an die Psychologie, ob wir solche Zustände in der Seele selbst annehmen können, oder ob sie eigentlich nur im Körper ihren Sitz haben

und sich in der Seele nur reflectiren, ob die Seelenstörung primär oder secundär ist. Diese Frage aber führt die Medicin zu psychologischen Untersuchungen über die Gemeinschaft von Leib und Seele. Die Medicin selbst zieht das Geistige nach einer Seite in Betracht und steht daher mit der Psychologie, welche das Ganze umfaßt, in Verbindung.

Denselben Zusammenhang finden wir zwischen den Naturwissenschaften und der Psychologie.

Die Seele empfindet durch Organe des Körpers, welche die Physiologie untersucht, und auf Reize, welche die Physik in Betracht zieht. Die physikalischen Untersuchungen über Licht und Ton führen nothwendig zu psychologischen Fragen: nach dem Verhältniß der Sinne zu ihren Reizen, der Empfindung zu ihrem Object, ob Licht und Ton nur subjective Phänomene oder auch objective Ereignisse in der Natur sind. Die Physiologie betrachtet den Körper als einen Organismus, als einen Mechanismus zur Ausführung eines Naturzweckes, und untersucht die Einrichtungen der Sinnes- und Bewegungsorgane. Diese aber sind zweckmäßige Mittel für die geistige Thätigkeit. Die Physiologie kann daher den Körper als einen Organismus nicht betrachten, ohne sich in psychologische Fragen einzulassen: nach dem Verhältniß der Organe zu der in ihnen functionirenden Seele, ob die Seele der Zweck ist, um dessen willen die Organe gebildet sind. Auch das Leben der Thiere ist durch Empfindung und willkürliche Bewegung, durch Instincte und Kunsttriebe bedingt. Somit ist auch die Zoologie nicht ohne Verbindung mit der Psychologie.

Wir sehen also, daß auch die Wissenschaften von der körperlichen Natur mit der Wissenschaft von der geistigen Natur, d. i. der Psychologie, in einem nahen und innigen Zusammenhange stehen, und daß alle Naturwissenschaften zuletzt auf psychologische Fragen geführt werden.

Directer noch als die Medicin und die Naturwissenschaften stehen die Wissenschaften, welche bloß Seiten der geistigen Natur in Betracht ziehen und die man daher insgesammt psychologische

nennen kann, mit der allgemeinen Wissenschaft von der Seele, der Psychologie, in Verbindung.

Eine solche Wissenschaft ist zuerst die Jurisprudenz. Diese hat es mit den Normen und Ordnungen des äußeren Lebens zu thun. Die menschlichen Handlungen sind gewissen Normen unterworfen, wonach wir sie als recht oder unrecht beurtheilen. Unser Urtheil über Recht und Unrecht setzt die Freiheit der Handlung und die Zurechnungsfähigkeit der Person voraus. Die Frage aber nach Freiheit und Zurechnungsfähigkeit führt uns zu Untersuchungen über das Verhältniß von Verstand und Wille, Leidenschaft und Vernunft und somit direkt auf das Gebiet der Psychologie. Denn im freien Willen muß in letzter Instanz der Grund liegen, der uns überall gestattet, von Recht und Unrecht, von Schuld und Strafe zu reden.

Entfernter scheint die Beziehung zwischen den ökonomischen Wissenschaften und der Psychologie zu sein. Und doch ist ihre Verbindung eine innige. Diese Wissenschaften handeln von den Gütern, ihrer Erwerbung und Vertheilung. Die äußeren Güter aber stehen in direkter Beziehung zu dem Dasein der Seele: sie sollen zur Befriedigung innerer Bedürfnisse dienen. Ihr Begriff versirt ganz in diesem Verhältniß des Aeußeren zu dem Inneren der Seele. Da wird die Frage unvermeidlich sein, ob die äußeren Güter wahre Güter sind oder nicht. Das läßt sich aber nur aus dem Wesen des Geistes entscheiden. Alle ökonomischen und socialistischen Wissenschaften hängen also mit der Psychologie zusammen.

Dies ist ferner der Fall bei den Staatswissenschaften, den politischen. Sie handeln vom Staate, seinen Einrichtungen und ihrer Bethätigung. Sie setzen den Begriff einer Gemeinschaft voraus. Wenn diese Gemeinschaft auch durch das körperliche Dasein vermittelt ist, weshalb man von einem Staatskörper spricht, so beruht sie doch nicht in den Körpern, sondern in den Geistern, welche incorporirt sind. Diese Gemeinschaft hat also ihren Grund in der Seele. In ihr muß der Grund liegen, warum sie nicht bloß in sich selbst abgeschlossen, sondern in Ge-

meinschaft mit anderen geistigen Wesen lebt. Auch die politischen Wissenschaften sind zugleich psychologische.

Diese Wissenschaften führen uns nun zu einer anderen Gruppe von Wissenschaften, welche unter dem gemeinsamen Namen der Philologie zusammengefaßt werden. Die Sprache und die Literatur ziehen sie in Betracht. Es ist aber kaum nöthig, ihre psychologische Basis nachzuweisen. Denn die Sprache ist ganz ein Werkzeug zur Darstellung und Mittheilung des Gedankens, der darin sein Symbol hat. Die Literatur, welche die Philologie vorzugsweise behandelt, versirt im Begriff des Schönen, der in direkter Beziehung steht zu dem Gefühl des Wohlgefallens, dem Geschmack und der Phantasie, d. i. zu Kräften und Vermögen der Seele, welche die Psychologie untersucht.

Eine Wissenschaft, welche direkt auf die Psychologie zurückweist, ist die Geschichte. Sie ist eine Psychologie im großartigsten Stile, sie enthält das ganze Material der Psychologie. Alle Aeußerungen und Handlungsweisen des Geistes erfüllen die Geschichte. Alles was geschehen ist im Staats- und Rechtsleben, in Kirche und Religion, auf dem Gebiete des Schönen und des geselligen Lebens, in Sprache und Wissenschaft, erzählt uns die Geschichte. Aber die Historie hat auch ihre speciell psychologischen Fragen. Alle Geschichte ruht wesentlich einerseits auf der Realität der Einzelwesen. Die Naturgeschichte zeigt uns die verschiedenen Organisationen der körperlichen Dinge; die Geschichte lehrt uns noch mehr die persönlichen und individuellen Geister kennen, welche Träger der geschichtlichen Entwicklung waren. Darin liegt aber ein psychologisches Problem. Es liegt darin die Frage, woher die Individualität stamme, ob sie ein erworbenes oder ein ursprüngliches Talent sei. Die Einzelwesen faßt die Naturgeschichte durch Gattungen und Arten in den Begriff eines Naturreiches zusammen. Und die Geschichte betrachtet die historischen Personen und Individuen auch nicht bloß als einzelne, sondern erkennt sie in dem Zusammenhange der Familien, Stämme, Geschlechter, Völker und als Glieder in der Entwicklung des Lebens der ganzen Menschheit. Da er-

scheint also das Individuelle, welches für sich ein Ganzes ist, als ein Element eines großen Ganzen. Und auch hierin liegt ein psychologisches Räthsel: wie nämlich der Geist in seiner Entwicklung Naturbestimmtheit verschiedener Art, wie der Nationalität, der Rasse, des Geschlechts, an sich tragen könne.

Endlich bleibt uns noch übrig, namentlich eine Wissenschaft, welche nach ihrem Inhalte die höchste ist, die Theologie, und ihre Verbindung mit der Psychologie zu erwähnen. Auch die Theologie hat eine psychologische Basis. Gott erkennt sie als den Anfang und das Ende aller Dinge. Das führt zu einem psychologischen Problem, zu der Frage nach der Entstehung und Schöpfung der Seele und nach ihrer Vollendung in Gott. Die Seele, welche aus Gott stammt und nach ihm zurückverlangt, wird auch in ihrem Bewußtsein in einem Verhältniß zu Gott stehen. Das höchste Leben, das sie lebt, ist ihr Leben in Gott. Allein die Religion ist ein psychologisches Problem. Ob sie ihren Sitz im Verstande oder im Gefühl hat, ist eine wesentlich psychologische Frage.

Die Bildung der Psychologie als einer Disciplin für sich ruht auf diesen Bedürfnissen der einzelnen Wissenschaften. Jede erkennt an sich etwas Anderes als die Seele; da aber psychologische Untersuchungen in allen Erkenntnissen sind, so fordern sie für ihre eigene Ausbildung die Psychologie als eine besondere Wissenschaft. Ihre Bildung entspringt nicht aus dem Centrum der Philosophie, sondern aus ihrer Stellung zu den einzelnen Wissenschaften und den Bedürfnissen derselben. Die Philosophie hat an sich, wie es scheint, kein besonderes Interesse an der Bildung der Psychologie. Daher haben die Philosophen, welche eigene Systeme gründeten, sich wenig mit der Ausbildung der Psychologie beschäftigt, sie ist vielmehr von ihren Schülern für die Zwecke der einzelnen Wissenschaften bearbeitet worden. Es giebt nur zwei ausgezeichnete, namhafte Philosophen, welche die Psychologie besonders behandelt haben, im Alterthum Aristoteles und in der neueren Zeit Herbart. Diese Thatsache zeigt zugleich, daß die Psychologie zur Philosophie selbst eine andere

Stellung einnimmt als zu den einzelnen Wissenschaften. Diese fordern eine besondere Behandlung der Psychologie, für die Philosophie selbst aber ist es wenigstens zweifelhaft, ob für ihre eigene Ausbildung eine besondere Behandlung der Psychologie nothwendig ist.*)

*) Fr. Harms: Ueber den Begriff der Psychologie (Berlin 1874), S. 54.

Erster Theil.

Der Begriff der Psychologie.

Wir gehen von dem Begriffe einer Wissenschaft aus. Er ist der allgemeinste Begriff aller Wissenschaften und liegt seinem Wesen nach allen zu Grunde. In dem Begriffe einer Wissenschaft unterscheiden wir Inhalt und Form. Ihr Inhalt liegt in dem Gegenstande, den sie erkennt oder erkennen soll. Ihre Form aber besteht in der Art und Weise, wie sie erkennt. Beides gehört in einer Wissenschaft so zusammen, daß man es nur in der Abstraction, im Gedanken, nicht aber in der Wirklichkeit trennen kann. In der Uebereinstimmung der Form mit dem Inhalt besteht die Wahrheit einer Wissenschaft.

Man muß nicht glauben, daß die Art, wie wir erkennen, gegenüber dem Gegenstande, den wir erkennen, gleichgültig sei, als könnte durch eine beliebige Form alles und jedes erkannt werden. Das ist das Vorurtheil der gewöhnlichen, formalen, empirischen Logik. Vielmehr ist einer Wissenschaft die Erkenntnißart ebenso wesentlich wie ihr Inhalt, beides verbindet sich mit einander. Sowie wir die Erkenntnißart ändern, haben wir auch einen anderen Inhalt. Wie die Schönheit ihren Styl hat, ohne den sie nicht ist, so hat die Wissenschaft und die Wahrheit ihre Form, ohne welche sie nicht existirt.

Um den Begriff der Psychologie als einer Wissenschaft zu finden, werden wir daher auch bei ihr den Inhalt und die Form unterscheiden.

1. Die Psychologie nach Inhalt und Form.

Wir gehen von dem Inhalt der Psychologie aus. Wovon handelt sie? welches ist der Gegenstand, der durch sie erkannt wird?

Ihrer Worterklärung nach handelt die Psychologie von der Seele. Indeß diese Nominaldefinition nützt uns nichts, da wir ohne die Psychologie als Wissenschaft nicht wissen, was die Seele ist. Wir verstehen wohl das Wort, haben damit aber noch keinen Begriff von der Sache. Wir verstehen das Wort, d. h. wir kennen den Gebrauch desselben, wir wissen, was es in jedem Falle der Anwendung als Glied des Satzes bedeutet. Dies ist nun wohl eine Voraussetzung der Wissenschaft, aber nicht ihr Eingang. Die Wissenschaft setzt die Bezeichnung und Benennung der Dinge in der Sprache voraus, zugleich aber auch, daß darin noch keine Erkenntniß enthalten ist, welche sie erst beschaffen will. Im Worte ist gewissermaßen eine Erkenntniß, aber nicht die, welche die Wissenschaft sucht. Sie verhalten sich zu einander wie das Wörterbuch einer Sprache und das Reallexikon einer Wissenschaft. Das Wörterbuch lehrt uns, was mit dem Worte benannt und bezeichnet wird, nicht aber die Sache; diese aber zu erforschen, ist die Aufgabe der Wissenschaft. Aus dem Worte können wir daher auch nichts weiter finden als Zeichen der Dinge, diese selbst aber nicht. Die Sache kann nicht aus ihrer Benennung, sondern nur aus der Sache selbst erklärt werden.

Was ist aber hier die Sache selbst, welche ihrem Worte wie ihrer Erklärung zu Grunde liegt? Das sind die inneren Thatsachen, die Thatsachen des Bewußtseins, der inneren Erfahrung und Wahrnehmung. Solche Thatsachen sind: ich denke, ich will, ich stelle mir etwas vor, ich habe eine Empfindung, ich freue mich u. s. w. Diese Thatsachen bilden den Inhalt der Psychologie.

Hierbei haben wir uns zweierlei klar zu machen, was von Wichtigkeit ist.

Alle jene Sätze drücken nur Thatsachen aus, aber kein Princip. Daß der Satz „ich denke“ ein Princip bezeichne,

meinten Cartesius, Fichte und manche Andere. Daß ich denke, kann ein sehr interessantes Factum und z. B. für die Philosophie von großem Interesse sein, ist aber doch nichts mehr als eine individuelle Thatsache meines Bewußtseins und kein Grundsatz. Eine Thatsache drückt nur die Wirklichkeit, das Dasein eines Dinges: daß etwas vorhanden ist, erscheint, geschieht, also eine Begebenheit, ein Ereigniß aus. Sprachlich bezeichnet das verbum finitum die Wirklichkeit einer Sache. Also Thatsachen bilden den ursprünglichen Inhalt der Psychologie.

Aber es sind Thatsachen des Bewußtseins, der inneren Erfahrung und Wahrnehmung, innere Thatsachen. Dies bedarf einer Erläuterung. Jede Thatsache, könnte man sagen, ist eine Thatsache des Bewußtseins. Denn das Dasein von etwas behaupten heißt dasselbe zugleich für das Bewußtsein setzen, da wir von dem Sein einer Sache nur Gewißheit haben können, insofern die Sache uns erscheint oder irgendwie von uns erkannt wird. Daß die Sonne scheint, davon kann ich nichts wissen, ohne daß ich es sehe. Und insofern ist auch das eine Thatsache des Bewußtseins. Das aber ist hier nicht gemeint. Wenn wir von Thatsachen des Bewußtseins sprechen, so meinen wir Thatsachen, welche direkt und unmittelbar ins Bewußtsein fallen und vermittelst deren erst alles Uebrige für uns eine Thatsache ist. Daß Julius Cäsar lebte, weiß ich, weil ich es gehört habe. Sein Dasein ist für mich vermittelt durch mein Hören. Das Hören aber ist durch nichts vermittelt, sondern fällt unmittelbar in das Bewußtsein. Also Thatsachen des Bewußtseins sind solche, welche direkt oder unmittelbar ins Bewußtsein fallen, die ohne das Bewußtsein gar nicht existiren und alle übrigen Thatsachen des Bewußtseins vermitteln.

In diesem Sinne hat die Thatsache „ich denke“ einen Vorzug vor allen andern.*) Denn sie ist die erste in der Reihe aller Thatsachen, welche ihre Gewißheit verbürgt. Wenn ich des Denkens nicht gewiß bin, kann ich auch nicht dessen gewiß sein,

*) Fr. Harms: Ueber den Begriff der Psychologie, S. 55—77.

was ich durch das Denken erfahre. Als erste Thatsache ist der Satz des Cartesius berechtigt, nicht aber als ein Grundsatz. Denn eine Thatsache, wenn sie gleich als Anfang eines Erkenntniß-processes dienen kann, ist doch niemals ein Grundsatz, aus dem man, wenn demselben etwas Anderes subsumirt wird, auch etwas folgern kann. Aus dem angeblichen Grundsatze des Cartesius kann man aber nichts folgern, da demselben nichts untergeordnet werden kann. Jede Thatsache drückt vielmehr nur ein Factum aus, dem nichts mehr suborbinirt ist, alle stehen daher in gleicher Reihe. Das „ich denke" ist die erste Gewißheit für uns, aber nicht die erste Wahrheit an sich.

Die Thatsachen des Bewußtseins sind jedermann bekannt, sie sind auch dem gemeinen Manne nicht unbekannt. Viel unbekannter sind die Thatsachen aller übrigen Wissenschaften, welche es mit der äußeren Erfahrung zu thun haben. Als Stoff hat auch der gemeine Mann in den Thatsachen des Bewußtseins eine Psychologie, wie beschränkt auch sonst seine Erfahrung sein mag. Die genauere Bestimmung der Thatsachen ist überdies nicht identisch mit ihrer ursprünglichen Wahrnehmung, welche vielmehr ihrer genaueren Bestimmung vorhergeht. Sie sind früher wahrgenommen, als wir ihre genauere Bestimmung erreichen.

Die Wissenschaft kann nicht ausgehen von dem Unbekannten, woraus nichts erkannt werden kann; sie muß ausgehen von dem Bekannten. Das Bekannte für die Psychologie sind die Thatsachen des Bewußtseins. Durch eine Thatsache wird ursprünglich jede Wissenschaft bezeichnet, und so auch die Psychologie; ihre Thatsache ist das Innere des Bewußtseins.

Die Psychologie, deren Bildung auf einem Bedürfnisse der besonderen Wissenschaften beruht, ist selbst in ihrem Ursprunge eine empirische Wissenschaft von den Thatsachen des Bewußtseins, welche sie als solche auffaßt, genauer bestimmt und sammelt. Denn Thatsachen können überall nicht anders als durch eine receptive Erkenntniß, durch die Erfahrung, durch innere und äußere Wahrnehmung erkannt werden. Die Form der Erkenntniß

entspricht dem Inhalte. Wissenschaft von den Thatsachen ist empirische Wissenschaft.

In diesem Sinne gebrauchen wir auch das Wort „psychologisch“ für empirisch, und setzen die Psychologie entgegen der Logik, Metaphysik und Ethik. Mit allen Theilen der Philosophie und mit dieser selbst bildet die Psychologie einen Gegensatz. Das Psychologische steht als das Empirische entgegen dem Logischen, Metaphysischen und Ethischen. Logik, Metaphysik und Ethik sind daher auch keine Theile der Psychologie und überschreiten stets den psychologischen oder empirischen Standpunkt, da sie es nicht mit bloßen Thatsachen und ihrer Entdeckung, sondern mit ihrer Beurtheilung zu thun haben. Die Psychologie erscheint daher in ihrem Beginne als außer der Philosophie stehend.

Thatsachen des Bewußtseins giebt es in allen Wissenschaften und in allen Theilen der Philosophie. Die Sammlung, Entdeckung und genauere Bestimmung dieser Thatsachen bildet in der Psychologie wohl ein Fundament, worauf ein Gebäude errichtet werden kann, wenn ein Architekt da ist, der einen Plan hat und die Kräfte besitzt, denselben auszuführen; das Fundament für sich bringt aber nichts hervor. Die sogenannte empirische Psychologie, welche Thatsachen des Bewußtseins sammelt, ist daher auch für sich eine sterile Wissenschaft. Sie geräth überdies leicht auf den Abweg, eine Sammlung von Curiositäten und Abnormitäten aus dem vereinzelten Seelenleben zusammenzubringen, und übersieht dabei, daß die außerordentlichen Erfahrungen erst verstanden werden können, wenn die Wissenschaft Begriffe von den Erfahrungen erlangt hat, welche nicht Exceptionen der Erfahrung sind.

Von allem Thatsächlichen, das im Laufe der Zeit und in der Ausdehnung des Raumes geschieht, besitzen wir Erkenntnisse nur durch die Erfahrung. Die Empirie ist eine Sammlung von Thatsachen, aber keine Wissenschaft, sofern unter Wissenschaft ein Ganzes von Erkenntnissen in Begriffen verstanden wird. Wenn Wissenschaft sein soll, so muß zu dem Einzelnen, das die Erfahrung giebt, ein Allgemeines hinzukommen. Jede Thatsache ist stets nur etwas Singuläres und nichts Allgemeines. Es giebt

keine allgemeinen Thatsachen, sondern nur einzelne, denn nichts geschieht im allgemeinen, sondern alles nur im einzelnen. Eine Thatsache kann wohl eine allgemeine Bedeutung haben, sie selbst aber ist nur ein Singuläres.

Jede Thatsache ist ferner wohl ein Erkenntnißgrund, aber kein Erklärungsgrund. Soll Wissenschaft sein, so muß zu dem Thatsächlichen, das die Erfahrung liefert, ein Erklärungsgrund, eine Ursache, ein Zweck hinzugedacht werden, woraus erkannt wird, warum geschieht, was geschehen ist. Zu dem Daß der Thatsachen, welches die Empirie liefert, sucht die Wissenschaft ein Was, welches in Begriffen aufgefaßt wird und daher stets ein Allgemeines ist, und ein Warum, welches erst aus der Beurtheilung der Thatsachen entsteht und ohne ein Was in Begriffen nicht möglich ist. Wissenschaft ist mithin ihrer Form wie ihrem Inhalte nach nur möglich durch ein Allgemeines und Nothwendiges, welches nicht in der Form der Anschauungen, sondern durch den Gedanken erkannt wird.

Die Psychologie als Inbegriff der Thatsachen des Bewußtseins ist keine Wissenschaft im eigentlichen Sinne, sondern nur eine Phänomenologie der inneren Erfahrung, welche zeigt, was in innerer Wahrnehmung als ein Thatsächliches aufgefaßt wird, und wie es aufgefaßt wird. Da es Psychologisches in allen Wissenschaften giebt, so kann Psychologie in allen Wissenschaften betrieben und studirt werden. Vorzüglich aber muß sie sich anschließen an die Geschichte, welche die inneren Thatsachen des Bewußtseins in ihrer individuellen Gestalt bei den verschiedenen Menschen zeigt. Nach Herbart darf empirische Psychologie von der Geschichte des Menschengeschlechts gar nicht getrennt werden.*) Die Geschichte ist die universellste empirische Psychologie. Sie würde noch eine Erweiterung erlangen durch die Zoologie oder die Thierseelenkunde, wenn wir die Sprache der Thiere besser verständen, als es der Fall ist.

Was man aber gewöhnlich empirische Psychologie nennt, ist

---

*) Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 2. Ausgabe, S. 239.

keine Wissenschaft von den Thatsachen, sondern nur aus den Thatsachen. Sie giebt nur einen Extract aus den Thatsachen der Geschichte in einer Begriffsform. Sie enthält nur Abstractionen oder abstracte Vorstellungen von Thatsachen des Bewußtseins. Ihre Beschreibungen sind Bilder, die von den Thatsachen abstrahirt sind und daher nur sehr im allgemeinen zutreffen. Sie beschreibt, was Phantasie ist, oder welche Vorstellungsmasse mit diesem Titel benannt wird, was als solches niemals beobachtet werden kann. Sie befindet sich daher in der Mitte zwischen einer Sammlung von Thatsachen des Bewußtseins, die stets nur in singulärer und individueller Gestalt wahrgenommen werden können, und einer Wissenschaft in einer Begriffsform, welche doch nur leblose Abstractionen aus den Thatsachen sind.

Wissenschaft ist nur dadurch möglich, daß zu der Sammlung von Thatsachen ein Allgemeines und Nothwendiges hinzugedacht wird. Das Allgemeine und Nothwendige wird aber zweimal erkannt. Zuerst für sich, abgesehen von dem besondern Inhalte der Erfahrung, und zweitens in Beziehung auf die einzelnen Thatsachen der Erfahrung. Jenes ist die Aufgabe der Philosophie, dieses die Bestimmung der empirischen Wissenschaften. Jede empirische Wissenschaft ist eine Wissenschaft im besondern durch ihr Erfahrungsgebiet, durch den Inbegriff der Thatsachen, die sie erforscht. Alle empirischen Wissenschaften sind daher ihrem Begriffe nach eine Vielheit von Wissenschaften, deren jede durch ihren Gegenstand und ihre Erkenntnißform bestimmt ist. Sie erforschen insgesammt Thatsachen, bilden aber keine allgemeine Wissenschaft, sondern eine Vielheit besonderer Wissenschaften. Die Philosophie aber ist nur Eine Wissenschaft, sie hat ihr Wesen in der Einheit, sie ist die allgemeine Wissenschaft oder die Wissenschaft von dem Allgemeinen und Nothwendigen, wodurch überall Wissenschaft möglich ist. Daher geht die Philosophie nicht nur geschichtlich, sondern auch ihrem Begriffe nach allen anderen Wissenschaften vorher.

Da es nach unserer Auffassung zwei Arten von Wissenschaften giebt, die Philosophie und die Wissenschaften der That-

sachen, so liegt die Möglichkeit vor, daß die Psychologie entweder eine philosophische oder eine empirische Wissenschaft ist. Beide Fälle werden zu untersuchen sein.

2. Ist die Psychologie eine empirische oder eine philosophische Wissenschaft?

a. Die Wissenschaften der Empirie ruhen entweder auf der Naturforschung oder auf der Geschichtsforschung und sind daher entweder geschichtliche oder Naturwissenschaften. Da alle empirischen Wissenschaften entweder dem einen oder dem andern Gebiete angehören, so wird dies auch von der Psychologie gelten müssen, sofern sie selbst eine Wissenschaft der Erfahrung sein soll. Allein es zeigt sich sogleich, daß dies nicht zutrifft. Denn die empirische Psychologie hat nie recht gewußt, was für eine Wissenschaft sie ist. Einerseits hat sie sich zu den Naturwissenschaften gerechnet und sich auszubilden versucht entweder in Analogie mit der Physiologie oder in Analogie mit der Physik, indem sie die Begriffe dieser Wissenschaften für ihre Durchdringung der Thatsachen des Bewußtseins benutzte. Andererseits hat sich die Psychologie auszubilden versucht als eine geschichtliche Wissenschaft, als Lehre von der Geschichte des Bewußtseins in individueller und in genereller Gestalt. Es ist klar, daß beide Behandlungsweisen zulässig und nothwendig sind, da die Seele nicht bloß eine Natur besitzt, welche wir in Analogie mit der organischen oder der elementaren Natur zu begreifen versuchen können, sondern auch ein geschichtliches Leben führt, welches wie alle Geschichte ihre eigene Erkenntniß fordert und nicht durch bloße Lehrsätze anderer Wissenschaften ersetzt werden kann. Verkehrt nur würde es sein, wenn eine dieser Behandlungsweisen meinte, sie sei die Psychologie, während jede doch nur ein Bruchtheil der Psychologie ist und nur zu einem halbirten Begriffe der Seele führt. Noch viel weniger zulässig ist es, wenn eine dieser Formen die Anmaßung besitzt, die andern zu beurtheilen und zu verwerfen, da jede nur eine Auffassungsweise der Thatsachen des Bewußtseins enthält.

Hieraus aber erhellt, daß die Psychologie sich nicht einreihen läßt in die Reihe der besonderen Wissenschaften, die entweder geschichtliche oder Naturwissenschaften sind. In Uebereinstimmung ist dies auch mit ihrer Stellung zu den Wissenschaften, da Thatsachen des Bewußtseins, welche den ursprünglichen Inhalt der Psychologie bilden, sich in allen Wissenschaften finden und in allen auch zugleich psychologische Untersuchungen angestellt werden, welche die Seele nach einer Seite ihres Daseins und Lebens betreffen. Hieraus erkennt man auch, warum die Psychologie von jeher trotz ihrer empirischen Basis in den Thatsachen des Bewußtseins mehr als eine philosophische denn als eine besondere empirische Wissenschaft, deren Einheit in ihrer Erkenntnißart besteht, angesehen worden ist.

Man meint freilich zuweilen, daß die Psychologie zwischen den geschichtlichen und den Naturwissenschaften in der Mitte schwebe. Indeß gerade diese Mitte ist etwas sehr Zweifelhaftes. Wenn die Psychologie etwas außer der Philosophie sein soll, würde sie nur ein Conglomerat von allerlei Erkenntnissen anderer Wissenschaften sein, was selbst keine Wissenschaft ist. Es scheint daher nichts Anderes übrig zu bleiben, als die Psychologie geradezu für eine philosophische Wissenschaft zu erklären, da sie an der Universalität der Philosophie, wie es scheint, theilnimmt.

b. Soll die Psychologie eine philosophische Wissenschaft sein, so muß sie den Bedingungen entsprechen, welche im Begriffe der Philosophie gedacht werden. Sie ist die Wissenschaft von dem Allgemeinen und Nothwendigen, wodurch überall Wissenschaft möglich ist. Ein solches muß nachgewiesen werden, wenn die Psychologie zur Philosophie gerechnet werden soll. Denn die Philosophie ist selbst keine Wissenschaft von Thatsachen, noch besteht sie in allerlei Betrachtungen bei der Gelegenheit von interessanten Thatsachen.

Das Allgemeine und Nothwendige für die Psychologie, wodurch sie eine philosophische Wissenschaft sein oder werden kann, kann nichts Anderes als der Begriff der Seele selbst sein. Alle

einzelnen Thatsachen des Bewußtseins gehören der Empirie an; das Bewußtsein selbst aber, welches sie alle in einer Einheit umfaßt, d. i. die Seele, ist ein Allgemeines und Nothwendiges. Die Psychologie ist nur unter der Bedingung eine philosophische Wissenschaft, wenn sie nachweisen kann, daß die Seele oder das Princip des Bewußtseins ein Allgemeines und Nothwendiges ist, oder daß es unmöglich ist, ein Universum ohne ein Princip des Bewußtseins zu denken.

An diesem Orte aber, wo wir es nur mit dem Begriffe der Psychologie zu thun haben, können wir diesen Beweis nicht vollständig führen, den man überdies nur sehr selten zu führen versucht hat. Indeß können wir doch aus der Stellung, welche die Psychologie zu den Wissenschaften einnimmt, schließen, daß der Begriff der Seele ein Allgemeines und Nothwendiges ist. Denn da in allen Wissenschaften zugleich psychologische Untersuchungen enthalten sind, so ist offenbar der Begriff der Seele ein allgemeiner Grundbegriff aller Wissenschaften, der von keiner besonderen, sondern nur von der Philosophie erklärt werden kann. Jede einzelne Wissenschaft besitzt stets nur eine beschränkte Auffassung von dem Wesen der Seele, denn sie erkennt dasselbe immer nur nach ihrem Standpunkte. Daher stellt sich der Jurist die Seele anders vor als der Mediciner, und dieser anders als der Theologe. Der Jurist denkt sich die Seele als ein Thatkräftiges, welches aus eigener Kraft sich zum Handeln bestimmt, der Mediciner aber als eine Receptivität, welche durch den Körper Eindrücke empfangen kann, und der Theologe als ein Uebersinnliches, welches höherer Einwirkungen theilhaftig wird. Solche Ansichten enthalten immer nur einzelne Vorstellungen von der Seele, aber keinen vollständigen und genauen Begriff. Die Psychologie gilt daher mit Recht als eine philosophische Wissenschaft, weil der Begriff der Seele ein allgemeiner Grundbegriff der einzelnen Wissenschaften ist, mit deren Untersuchung und Bestimmung sich die Philosophie beschäftigt.

In dieser Beweisführung liegt eine andere Auffassung von dem Wesen der Philosophie als die früher gegebene, denn hier

ist die Philosophie bestimmt als Wissenschaft von den Grundbegriffen der einzelnen Wissenschaften, während wir früher sagten, sie sei die Wissenschaft von dem Allgemeinen und Nothwendigen, wodurch überall Erkenntniß eines Gegenstandes möglich ist. Beide Bestimmungen fallen aber doch zusammen, da sie den Begriff der Philosophie nur nach zwei Seiten definiren, einmal für sich und dann nach ihrer Stellung zu den einzelnen Wissenschaften. Das Allgemeine und Nothwendige, wovon die Philosophie handelt, sind die Grundbegriffe des Erkennens in den Wissenschaften, welche Endpunkte aller Inductionen und Anfänge der Speculation sind und daher jedes wissenschaftliche Verfahren bedingen. So aber stellt sich der Begriff der Seele dar. Er ist ein Endergebniß aller empirischen Wissenschaften, denn alle kommen am Ende ihrer Forschung auf die Seele; da keine ihn für sich erklären kann, ist er ein allgemeiner Grundbegriff aller Speculation. Daher giebt es kein System der Philosophie ohne einen Begriff der Seele, dessen Erklärung eine Function ihres Systems ist. Die Begriffe von der Seele sind daher so verschieden wie die Systeme der Philosophie, jedem entspricht eine bestimmte Erklärung dieses Begriffes. Könnte man die möglichen Systeme der Philosophie wie die Systeme möglicher Krystallbildung klassificiren, so würde man daraus auch die verschiedenen möglichen Ansichten über das Wesen der Seele bestimmen können. Denn diese sind viel weniger abhängig von den Thatsachen des Bewußtseins, ihrer Sammlung und Beobachtung als von den allgemeinen Grundbegriffen, deren System die Philosophie ist. Die Lehre von der Körperlichkeit der Seele oder der Materialismus, die Lehre von der alleinigen Substantialität der Seele oder der Spiritualismus, die Lehre von der lebendigen und beseelten Materie oder der Hylozoismus, die Lehre von der alleinigen Substantialität des Absoluten und der Phänomenalität der Seele als einer verschwindenden Modification des unendlichen Werdens oder der Pantheismus, und die Lehre von der substantiellen oder phänomenalen Verschiedenartigkeit von Geist und Materie ist stets und zu allen Zeiten eine

Speculation gewesen, ein Philosophem und kein Lehrsatz einer Empirie.*)

Die Psychologie als eine Sammlung der Thatsachen des Bewußtseins ist nach unserer Auffassung ein Bestandtheil aller Wissenschaften, selbst aber als eine Wissenschaft nur durch die Philosophie möglich, da der Begriff der Seele einer der allgemeinen Grundbegriffe des Erkennens ist, welche den Inhalt der Philosophie bilden.

Man kann nun aber auch versuchen dies umzukehren, indem man alle Wissenschaften als Bestandtheile einer allgemeinen Psychologie auffaßt und die Psychologie selbst als die Grundlegung der Philosophie ansieht.

3. Die Psychologie als Grundlegung der Philosophie.

Diese Art der Psychologie stammt aus dem Empirismus oder dem Sensualismus Locke's. Er gründete die empirische Psychologie, indem er sie durch die von Bacon empfohlene Methode der Beobachtung auszubilden versuchte. Eine empirische Psychologie ist aber für sich keine Philosophie. Allein diese Art der Psychologie erhebt auch ganz andere Ansprüche als eine Erfahrungswissenschaft, welche Thatsachen erforscht. Denn sie gilt nicht bloß als eine einzelne empirische Wissenschaft, sondern als eine empirische Wissenschaft, welche zugleich die allgemeine Wissenschaft sein soll, die über die Möglichkeit aller Erkenntniß und der Philosophie entscheidet, und die ein besonderes Erfahrungsgebiet, das der inneren Wahrnehmung von den Thatsachen des Bewußtseins, über alle andern Erfahrungen erhebt und als etwas an sich Universelles betrachtet, wonach alle übrigen Erfahrungen interpretirt werden sollen, obgleich jede Erfahrung doch nur etwas Besonderes ist, die innere wie die äußere. Die empirische Psychologie als Grundlegung der Philosophie ist daher in jeder Beziehung eine exceptionelle Wissenschaft.

*) S. Fr. Harms: Die Philosophie in ihrer Geschichte, I. Psychologie (Berlin 1878), S. 105.

Diese Ansicht bildet mit unserer Auffassung einen direkten Gegensatz, da wir meinen, daß es keine Psychologie ohne Philosophie giebt, welche ihren Grundbegriff erklärt. Der Empirismus aber kehrt dies um, da nach ihm die empirische Psychologie die Grundlegung der Philosophie enthalten soll. In dieser Gestalt hat aber die Psychologie große Verbreitung und viele Verehrer auch in unserer Zeit gefunden, was mit dem in ihr herrschenden Empirismus in Verbindung steht.

Der Psychologie als Grundlegung der Philosophie liegt ein scheinbar sehr plausibler Gedanke zu Grunde. Alle Erkenntniß und Wissenschaft entwickelt sich in der Seele; es müsse daher, meint man, aus der empirischen Erforschung der Thatsachen des Bewußtseins sich eine Entscheidung über die Möglichkeit und das Wesen der Erkenntniß finden lassen. Man brauche nur die Seelenkräfte zu beobachten und die Thatsachen zu sammeln, dann werde diese Entscheidung sich finden.

Nun ist es richtig, daß alle Erkenntniß in der Seele selbst einen Grund haben und ihrer Bildung nach daraus erforscht werden muß. Indeß ist es doch zweifelhaft, ob durch bloße Beobachtung und Beschreibung der Thatsachen des Bewußtseins eine wohl begründete Entscheidung sich finden läßt, und ob hierzu nicht schon Speculation und Philosophie nothwendig ist. Durch bloße Beobachtung ist die Frage über die Möglichkeit und den Begriff des Erkennens nicht zu entscheiden. Die Beobachtung zeigt die Thatsache des Erkennens, nicht aber ihren Ursprung; sie zeigt, wenn sie getreu und vollständig ist, die geschehene Leistung, nicht aber die Probleme des Erkennens und die Kräfte, denen in Zukunft ihre Lösung gelingt. Durch psychologische Empirie kann die Philosophie nicht ersetzt und begründet werden, um so weniger, als die Psychologie ihren eigenen Grundbegriff, den der Seele, nicht ohne ein System von Begriffen erklären kann, welches den der Seele überschreitet. Der Empirismus lehrt eine exceptionelle und abergläubische Erfahrung, wenn er meint, daß in der Beobachtung von Seelenvorgängen die allgemeinen und nothwendigen Begriffe enthalten sind, in

deren Untersuchung das Wesen der Philosophie besteht. Die psychologische oder die innere Erfahrung ist wohl bekannter als jede andere, aber sie ist ebensowenig wie diese ein im voraus schon Erkanntes und besitzt daher kein Primat vor der äußeren Erfahrung.

In der Seele, wiefern sie das Subject des Erkennens ist, hat freilich alle Erkenntniß einen Grund, sie ist aber nicht allein darin begründet, denn sie hat einen zweiten Grund in ihrem Objecte, wonach das Denken im Erkennen sich richtet. Der psychologische Gesichtskreis für die Begründung der Erkenntniß ist daher nicht nur zu eng, sondern auch einseitig, da er nur ihre subjective, nicht aber ihre objective Bedeutung richtig zu beurtheilen vermag, weshalb auch alle derartigen Untersuchungen im voraus in eine Zweifelsucht über die Realität und die Wahrheit der menschlichen Erkenntniß verfallen. Aus der Seele allein kann die Möglichkeit der Erkenntniß nicht begründet werden, da alle Erkenntniß und Wissenschaft nicht nur eine Bedingung und Voraussetzung hat in dem Subjecte, das erkennt, in seinen Kräften und Functionen, sondern auch in dem Objecte, das erkannt wird, in seiner Natur und Wirklichkeit. Die Dinge können nicht ohne sie selbst erkannt werden.

Die empirische Psychologie als Grundlegung der Philosophie können wir daher nicht als eine richtige Wissenschaftsbildung ansehen. Sie beschäftigt sich mit einem für ihren Standpunkt unlösbaren Probleme. Sie ruht auf einer verkehrten Conversion und enthält eine Verwirrung aller Begriffe. Psychologische Untersuchungen und Thatsachen des Bewußtseins giebt es in allen Wissenschaften, aber alle Wissenschaften sind deshalb nicht Bestandtheile einer universellen Psychologie. Dieser Psychologismus, der in der alten Philosophie fast ganz fehlt, weshalb sie außer in der Sophistik in ihrem Denken überall einen gegenständlichen Charakter hat, löst alle objectiven Wissenschaften von der Natur und der Geschichte in bloße Kapitel einer empirischen Psychologie auf, welche zugleich als Grundlegung der Philosophie und aller Erkenntniß dienen soll. „Nicht subjectiv genommen, sondern in

ihren constitutiven Principien untersucht, wird die psychologische Thatsache an objectivem Gehalt keiner anderen nachstehen, aber es wird eben nur dieser, nicht, was sie besonders hat, in Betracht gezogen. Psychologie ist eine Wissenschaft für sich und selbst eine philosophische, die ihre eigene nicht geringe Aufgabe hat, und daher nicht noch nebenbei zur Begründung der Philosophie dienen kann."*)

4. Die Stellung der Psychologie in der Philosophie.

Die Psychologie ist nach unserer Auffassung eine philosophische Wissenschaft, weil und inwiefern der Begriff der Seele ein Grundbegriff aller Erkenntniß ist, der durch das System dieser Begriffe seine Erklärung findet. Eine hinreichende Entscheidung über den Begriff der Psychologie wird aber erst dann erreicht, wenn wir wissen, welche Stellung sie im Ganzen der Philosophie einnimmt. Die Psychologie ist, abgesehen von der Form, welche sie als Grundlegung der Philosophie auffaßt, sehr verschieden behandelt worden. Wir können drei Formen unterscheiden.

a. Die Psychologie ist zuerst als Physik der Seele bearbeitet worden. Diese Auffassung ist die des Aristoteles und gehört der alten Philosophie an, welche die Psychologie stets als einen Theil der Physik oder der Naturphilosophie abgehandelt hat.

b. Sodann ist die Psychologie als Metaphysik der Seele dargestellt worden. Diese Auffassung stammt aus dem Mittelalter oder der scholastischen Philosophie. Im Mittelalter tritt allgemein an die Stelle der Physik die Metaphysik, da es alle weltlichen Wissenschaften, die geschichtlichen wie vor allem die Naturwissenschaften, vernachlässigte. Die Physik wurde aufgelöst in Metaphysik.

Diese mittelalterliche Behandlungsweise findet sich ferner bei Wolf, der die Psychologie als einen Theil der Metaphysik neben der Kosmologie und der Theologie abhandelt. Sie heißt auch

*) Schelling: Sämmtliche Werke, II. Abth. 1. Bd. S. 300.

die rationale Psychologie im Gegensatze mit der empirischen, welche aus dem Sensualismus der Engländer stammt. Diese scholastische Auffassungsweise hat sich in Deutschland länger als in Frankreich und England erhalten und ist für den Schulgebrauch vor allen von Wolf fixirt worden. Wenn er neben der metaphysischen oder rationalen Psychologie auch noch — und noch dazu als einen Theil der Metaphysik — die empirische Psychologie anerkennt, so beweist das nur den Eklecticismus seiner Philosophie, der so weit geht, daß er sogar von seinem metaphysischen oder rationalen Standpunkt in der empirischen Psychologie zugleich eine Grundlegung aller Theile der Philosophie annimmt.

Auch Herbart betrachtet die Psychologie als einen Theil der Metaphysik. Das Problem der Psychologie soll metaphysisch gelöst werden, sie selbst soll alsdann auf der Grundlage der Erfahrung vermittelst der Anwendung der Mathematik ihre Erkenntnisse ausbilden.

c. Eine dritte Form der Psychologie innerhalb des Systems der Philosophie ist die Psychologie als Lehre von der Geschichte des Bewußtseins, abgeleitet aus der Bestimmung der Seele oder dem Begriffe des Geistes. Diese Auffassung findet sich innerhalb der Richtung der Philosophie, welche ihr zuerst Fichte gegeben hat. Als Construction der Geschichte des Bewußtseins ist die Psychologie vorzüglich innerhalb der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie bearbeitet worden. Es ist das Verdienst Hegel's, dieser Psychologie, wenn auch nicht in dem ersten Entwurfe seines Systems, wo sie vielmehr fehlt, so doch in der Ausbildung desselben ihren systematischen Ort bestimmt zu haben.*) Die Psychologie wird weder als ein Theil der Physik, wie bei den Alten, noch als Grundlegung der Philosophie, wie im Empirismus, welche eine Philosophie vor aller Speculation sein soll, noch als ein Theil der Metaphysik, wie bei Wolf und Herbart, sondern als erster Theil der Philosopie des Geistes ab-

*) Vgl. Fr. Harms: Zur Erinnerung an Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Berlin 1871). S, 8.

gehandelt, welcher darstellt, durch welche nothwendigen Entwicklungsstufen die Seele ihre Bestimmung, den Begriff des Geistes, dessen Wesen die Freiheit ist, erreicht. Die Psychologie ist hier keine Naturwissenschaft, sondern eine geschichtliche Wissenschaft, welche das Leben der Seele aus ihrem Begriffe ableitet, und, insofern sie aus der Bestimmung der Seele ihre Entwicklung erkennt, auch als eine ethische Wissenschaft im weiteren Sinne gelten kann. Denn alle ethischen Wissenschaften haben eine Quelle ihrer Erkenntnisse in der Geschichte, in allen geschichtlichen Wissenschaften ist auch ein ethischer Grundbegriff enthalten.

Die Psychologie als Physik der Seele, als Metaphysik und endlich als Construction der Geschichte des Bewußtseins in der Form der Singularität sind die drei möglichen Formen innerhalb des Systems der Philosophie, welche auch zu einem verschiedenen Begriffe von dem Wesen der Seele führen. Die Psychologie als Grundlegung der Philosophie ist kein Theil des Ganzen, sondern will das Ganze selber sein in seinem Fundamente und Umrisse.

a. Die Psychologie als Physik der Seele.

Die Psychologie als Physik der Seele ist ohne Zweifel ein berechtigter Standpunkt. Denn die Seele hat wie alles Werdende eine Natur in sich und muß in ihren Erscheinungen in Uebereinstimmung mit der physischen Weltansicht oder der allgemeinen Naturansicht erforscht werden. Natur ist das nothwendig Geschehende, und dieser Begriff kann nicht von dem der Seele ausgeschlossen werden, da er sich auf alle Erscheinungen, auf alle Thatsachen der äußeren wie der inneren Wahrnehmung bezieht. Er ist universeller oder von größerem Umfange als alles Wahrnehmbare. Aus einer Phänomenologie, welche nur die Thatsachen auffaßt, wird erst eine Wissenschaft durch ihre Unterordnung unter allgemeine Begriffe.

Das Wort „psychologisch" bedeutet auch soviel wie physisch, und zwar im Gegensatze mit dem Ethischen. In diesem Sinne sagen wir, daß alles, was sich ethisch nicht rechtfertigen oder be-

gründen läßt, doch psychologisch erklärt werden kann, da das Geschehende unfehlbar der physischen Nothwendigkeit unterliegt, wenn die Handlung sittlich mißlingt. Indem sie ihren Zweck verfehlt, trifft sie doch mit physischer Nothwendigkeit einen Punkt neben dem Ziele, das sie erreichen sollte.

Es ist dies die zweite Bedeutung des Wortes „psychologisch", wie wir es gebrauchen. Denn zuerst heißt es soviel wie empirisch im Gegensatze zur Logik, Physik und Ethik. Da bedeutet psychologisch nur innere Erfahrung, Thatsachen des Bewußtseins. Gebrauchen wir das Wort aber im Gegensatze mit dem Ethischen, so heißt es soviel wie physisch. Denn nicht ein Theil der Welt, die Körperwelt, sondern die ganze Welt ist physisch, sofern alle Erscheinungen Wirkungen von Kräften sind, welche nach allgemeinen Gesetzen, die mit dem Dasein der Dinge gegeben sind, nothwendig wirken.

Die Psychologie als Physik faßt die Seele in ihren Erscheinungen, den Thatsachen des Bewußtseins, als ein Naturwesen auf in Analogie mit der elementaren und der lebendigen Natur und wird um so mehr in ihren Erkenntnissen leisten, wenn sie diese Analogien dazu verwendet, die seelischen Erscheinungen in ihrer Eigenthümlichkeit neben den körperlichen zu begreifen. Als Physik faßt die Psychologie nothwendig die Seele im Zusammenhange mit allen Naturerscheinungen auf und bestimmt sie, wie sie gegeben ist, als eine Lebensform eines lebendigen Wesens. Denn sowenig wir innere Wahrnehmungen ohne äußere besitzen, so ist auch die Seele nicht für sich gegeben, sondern nur als ein incorporirter Geist. Als Physik der Seele betrachtet die Psychologie die Seele daher in Beziehung zur Organisation, durch die ihr inneres Leben bedingt ist. Dadurch beseitigt diese Form der Psychologie zugleich den Materialismus, der in einer Vernachlässigung dieser Fragen eine Veranlassung seiner Entstehung hat. Er selbst stammt nicht aus der Physik der Seele, sondern aus einer einseitigen Metaphysik, und ist keine physische, sondern eine metaphysische Speculation.

Die Physik der Seele ist aber nur ein Theil der Psycho-

logie, nicht die Psychologie selbst. Sie ist eine nothwendige und zulässige Auffassung aller geistigen Erscheinungen, aber diese wird einseitig, wenn sie für das Ganze gelten soll. Die Seele hat nicht bloß ein physisches, sondern auch ein geschichtliches und ethisches Leben, ihr Begriff kann nur aus der Erforschung ihres ganzen und vollen Lebens gewonnen werden. Auf dem Gebiete der Natur liegt nur ein kleiner wenn auch sehr interessanter Theil der psychischen Thatsachen, ein viel größerer liegt auf dem Gebiete der geschichtlichen Wissenschaften. Diese Thatsachen vermag die Physik der Seele von ihrem Standpunkte aus nicht zu begreifen. Die Psychologie hat in den Thatsachen des Bewußtseins, welche durch alle Wissenschaften gehen, ein viel umfangreicheres Fundament, als die Physik der Seele umfaßt.

Gilt die Physik der Seele als die Psychologie schlechthin, so führt das zu einer verkehrten Auffassung der rationalen Thätigkeiten der Seele im Denken und Wollen. Die Wissenschaft vom Denken ist die Logik, aber nicht die Psychologie; die Wissenschaft vom Willen ist nicht die Psychologie, sondern die Ethik. Die Psychologie als Physik der Seele kann diese Thätigkeiten nicht richtig und genügend auffassen. Sie kann wohl zeigen, wie alle rationalen Thätigkeiten der Seele von sinnlichen Vorstellungen, ihrer Reproduction und Sammlung abhängig sind, wie diese Vorstellungen durch das gesammte Leben der Seele hindurchgehen; wenn sie aber mehr als Abhängigkeit, nämlich Identität, meint nachweisen zu können, so überschreitet sie ihr Gebiet. Denn eine Physik des Denkens und des Wollens giebt niemals eine Logik und eine Ethik; die logische und die moralische Nothwendigkeit ist mit der physischen nicht identisch. Die Physik vermag diese Thätigkeiten nicht richtig aufzufassen und zu beurtheilen, wenn sie diese Arten der Nothwendigkeit durcheinander wirft.

Will die Psychologie diese Thätigkeiten richtig auffassen, so kann sie das nur, wenn sie die Logik und die Ethik ebenso wie die Physik in sich oder auf die Thatsachen des Bewußtseins anwendet. Ohne die Anwendung der Logik kann sie vom Denken, ohne die Anwendung der Ethik vom Willen keine richtige Auf-

fassung und keinen adäquaten Begriff gewinnen. Hieraus folgt, daß die Psychologie gar kein besonderer Theil der reinen Philosophie ist. Sie enthält eine Anwendung von allen Theilen der Philosophie. Sie verbindet logische, physische und ethische Begriffe der Philosophie mit Thatsachen des Bewußtseins. Die Psychologie ist daher nach unserer Auffassung kein Theil der reinen Philosophie, sondern sie ist, wenn sie ihrer Aufgabe genügen soll, eine angewandte Philosophie. Sie enthält nicht die Grundlegung der Philosophie, sondern nur ihre Anwendung, sie verbindet die reine Philosophie oder das System der Philosophie, dessen Bildung sie voraussetzt, mit den Thatsachen des Bewußtseins. Auf den Begriff einer angewandten Philosophie werden wir später zurückkommen.

Da die Psychologie eine angewandte Philosophie ist, so erklärt es sich auch, warum sie für sich von den Denkern, welche die reine Philosophie ausbildeten, nur selten bearbeitet ist und inwiefern man bezweifelte, ob sie eine philosophische Wissenschaft ist. Die Psychologie eines Systems kann man daher auch nicht aus einem Theile, sondern nur aus allen Theilen desselben entnehmen. Die Psychologie Kant's ist nicht bloß in seiner Kritik der reinen Vernunft, sondern in seinen gesammten kritischen Schriften enthalten. Man muß sie alle berücksichtigen, wenn man eine Psychologie Kant's geben will, denn seine Anthropologie verfolgt keinen wissenschaftlichen Zweck.

b. Die Psychologie als Metaphysik der Seele.

Die zweite Form der Psychologie, welche geschichtlich gegeben ist, ist die metaphysische Psychologie. Sie faßt die Seele von vornherein anders auf als die Physik der Seele. Sie subsumirt nicht nur unmittelbar die psychischen Erscheinungen unter metaphysische Begriffe, sondern sie substituirt sie für einander. Die metaphysischen Begriffe sind rein rationale Begriffe, worin nichts Empirisches, sondern etwas Transcendentales, die Formen des Seins an sich, gedacht werden sollen. Zu diesen Begriffen rechnet die metaphysische Psychologie die Seele selbst. Daher

faßt sie die Seele im Gegensatze mit der körperlichen Natur als etwas Uebersinnliches, als ein immaterielles Wesen auf. Dieser nur negative Begriff der Immaterialität der Seele, der nichts Positives angiebt, stammt aus der metaphysischen Psychologie des Mittelalters. Er ist aber auch vorhanden in der rationalen Psychologie Wolf's, welche mit der gesammten Richtung der neueren Philosophie durch Cartesius im Zusammenhang steht, indem Wolf im voraus die Seele als eine Substanz oder ein Ding an sich auffaßt, welches direkt in innerer Wahrnehmung erkannt wird. Ebenso ist nach Herbart*) „die Seele die erste Substanz, auf deren bestimmte Annahme die Wissenschaft führt. Die Psychologie geht aus der allgemeinen Metaphysik hervor, indem die Forderung erfüllt wird, die Andeutungen zu verfolgen, welche der Schein auf das Sein giebt". Sie ist das Constructionsmittel der Metaphysik, wodurch diese ihre Begriffe realisirt. Einerseits isolirt die metaphysische Psychologie die psychischen Erscheinungen von der gesammten Erscheinungswelt, andererseits substituirt sie die metaphysischen Begriffe mit den Thatsachen des Bewußtseins. Die metaphysischen Begriffe sind eo ipso die Erklärungsprincipien der Psychologie, und ihre Thatsachen das Mittel für die Realität der metaphysischen Begriffe.

Die Metaphysik ist eine nothwendige Wissenschaft; aber fraglich ist es doch, ob es eine metaphysische Psychologie giebt. Wir können die Metaphysik sowenig aufgeben, sagt Kant**), wie wir das Athemholen, solange wir leben, einstellen können. Die Metaphysik ist das Athemholen in dem Leben der Wissenschaften. Sie gehört nach Kant***) zum Wesen der Vernunft, welche vermöge ihrer Natur die Fragen und Probleme stellt, womit sich die Metaphysik beschäftigt. Die Metaphysik ist die Wissenschaft von den ersten Grundsätzen und Postulaten oder den leitenden

---

*) A. a. O. S. 207.

**) Vgl. Kant's Sämmtliche Werke, hgb. von Rosenkranz und Schubert, III. S. 145.

***) Vgl. a. a. O. II. S. 5, III. S. 95.

Ideen des Erkennens, ohne welche keine Erkenntniß **eines** besonderen Gegenstandes möglich ist. Sie ist daher eine **ideale** Wissenschaft. Sie handelt von dem Ideale des Erkennens, d. i. von den Grundsätzen und Forderungen, welche in der Erkenntniß aller Dinge angewandt und vollzogen sein müssen, **wenn** thatsächlich eine Erkenntniß wirklich sein soll. So handelt sie, wenn auch nicht von dem Gesetze, so doch von dem Grundsatze der Causalität, daß nichts ohne Ursache geschieht, woraus das Geschehen als Wirkung erkannt wird. Dieser Grundsatz ist aber in dem wirklichen Erkennen nur eine Forderung oder eine leitende Idee; für sich enthält er keine Erkenntniß. Denn dazu gehört etwas Gegebenes, ein Factum, ein Geschehen, das dem Grundsatze subsumirt und dadurch bestimmt wird. Die Anwendung des Grundsatzes ist aber dadurch bedingt, daß in dem Gegebenen selbst eine Bestimmung entdeckt werden kann für die Anwendung des Grundsatzes. Dies aber setzt voraus, daß das Denken im Erkennen sich nach seinem Gegenstande richtet, da erst hieraus die Anwendung des Grundsatzes sich ergiebt. Richtete sich das Denken im Erkennen nicht nach seinem Gegenstande, so würde aus der Anwendung des Grundsatzes doch keine Erkenntniß entspringen, sondern die Anwendung des Grundsatzes würde nichts weiter sein als eine Exemplification desselben. Das macht keine Erkenntniß aus, sondern ist nur die Wiederholung des Grundsatzes in exemplo. Daher sagen wir auch: der erste Grundsatz aller Wissenschaften oder der Metaphysik ist, daß das Denken sich im Erkennen nach seinem Gegenstande oder nach der gegenständlichen Welt richtet. In dem Gegebenen selbst muß eine Anleitung liegen für die metaphysischen Grundsätze und Postulate des Erkennens, aus deren Vollziehung factisch Erkenntniß entsteht. Der Gegenstand selbst, der erkannt werden soll, ist der Grund des Denkens.

Vergleichen wir hiermit das Verfahren der metaphysischen Psychologie, so verdient dasselbe mit Recht den Vorwurf des **Dogmatismus**, der darin besteht, daß er eine Metaphysik nur in dem Material einer besonderen Wissenschaft exemplificirt.

Dieser Dogmatismus hat in keiner Wissenschaft mehr Verbreitung und Herrschaft gefunden als in der Psychologie. Die metaphysische Psychologie enthielt die Lösung ihres Problemes durch ihre Nominaldefinition als Wissenschaft. Niemals dürfen aber die Probleme einer Wissenschaft schon in ihrer Nominaldefinition als gelöst gelten, vielmehr muß der Begriff einer jeden Wissenschaft so definirt werden, daß er nur die Auffassung, aber nicht die Lösung ihres Problemes enthält.

Wie es außer der Logik keine logischen Wissenschaften giebt, so giebt es auch außer der Metaphysik keine metaphysischen Wissenschaften, sondern alle Wissenschaften im besondern sind Theile der Physik oder der Ethik, der geschichtlichen oder der Naturwissenschaften. Jede Wissenschaft im besondern enthält eine Anwendung nicht bloß der Logik, sondern auch der Metaphysik. Beide handeln nur von den beiden Elementen, welche in dem Begriff einer jeden Wissenschaft verbunden sind, von der Form und dem Gegenstande des Erkennens. In der Form des Erkennens liegt das logische, in dem Gegenstande das ontologische Wesen der Wissenschaft. Daher giebt es keine logischen und metaphysischen Wissenschaften im besondern, da keins der Elemente für sich eine Wissenschaft constituirt. Die Anwendung der Logik und der Metaphysik ist aber in jeder Wissenschaft durch ihren Gegenstand bedingt, aus dessen realer Natur sie die Anleitung für ihre Anwendung entnehmen muß.*)

Die metaphysische Psychologie können wir daher auch nicht als eine richtige Wissenschaftsbildung betrachten, da es keine metaphysischen Wissenschaften im besondern giebt. Ohne Zweifel enthält auch die Psychologie eine Anwendung der Metaphysik in sich; aber wie sie in ihr anzuwenden ist, das ist nicht durch die Metaphysik, sondern durch die Erforschung der Thatsachen des Bewußtseins bestimmt. Ob die Seele eine Substanz, ein Ding an sich, ein immaterielles Wesen ist, kann nur aus den Erschei-

*) Vgl. Fr. Harms: Abhandlungen zur systematischen Philosophie (Berlin 1868), S. 98; Prolegomena zur Philosophie (Braunschw. 1852), S. 212.

nungen und dem vollen Leben der Seele erkannt werden, nicht aber durch die Nominaldefinition der metaphysischen Psychologie; am wenigsten ist es berechtigt, die metaphysischen Begriffe mit den psychischen Erscheinungen zu substituiren.*)

Die beiden Formen, die empirische Psychologie als Grundlegung der Philosophie und die metaphysische Psychologie, obgleich sie einander entgegengesetzt sind und weit aus einander zu liegen scheinen, gehören doch zusammen. Beide gehören der vorkantischen Philosophie an: die eine dem Empirismus, die andere dem Rationalismus. Beide stimmen auch in dem einen Punkte mit einander überein, daß sie der inneren, der physischen Erfahrung ein Primat geben vor aller Erfahrung. Die empirische Psychologie glaubt in der inneren Erfahrung als solcher die Grundlegung der Philosophie und aller Erkenntniß durch Beobachtung finden zu können; die andere, die metaphysische Psychologie, betrachtet die innere Erfahrung als das adäquate Realisations- und Illustrationsmittel der Metaphysik. Die metaphysische Psychologie hat die gesammte Weltansicht tragen sollen. Beide sind nach unserer Auffassung exceptionelle Wissenschaften, weil sie Ein Erfahrungsgebiet über alle Erfahrung erheben und daher mehr leisten sollen, als möglich ist. Diese psychologische Richtung, die Bevorzugung der inneren Erfahrung für alle Erkenntniß ist ein tief eingreifender Charakterzug der neueren Philosophie seit Cartesius, der aber schon bei Augustin hervortritt und durch den Platonismus des Mittelalters, wie er namentlich in der Schule des Hugo von St. Victor sich ausgebildet hat, hindurchgeht.

Diese Bevorzugung der inneren Erfahrung findet sich nicht in der alten Philosophie, wo die Psychologie zur Physik gerechnet wird; sie gehört aber auch nicht zum Wesen der deutschen Philosophie seit Kant, da auch nach Kant die innere Erfahrung hinsichtlich der Metaphysik keinen Vorzug hat, und nach Fichte nicht nur zu aller äußeren Wahrnehmung ein Nicht-Ich, sondern

*) Vgl. Fr. Harms: „Die rationale Psychologie" in „Philosophische Monatshefte" VII. S. 115 ff.

auch zu aller inneren Wahrnehmung ein Ich hinzugedacht wird und also nicht dadurch direkt gegeben ist. Noch viel weniger ist diese Bevorzugung bei Schelling und Hegel vorhanden. Wo sie in der deutschen Philosophie seit Kant sich findet, vermögen wir dies nur als einen Rückschritt zu einem vorkantischen Standpunkte anzusehen.

c. Die Psychologie als Construction der Geschichte des Bewußtseins.

Die Psychologie als Construction der Geschichte des Bewußtseins gehört der deutschen Philosophie seit Fichte eigenthümlich an. Sie findet sich außerdem nicht, weder in der alten noch in der neueren Philosophie vor Kant. Die Psychologie ist in dieser Form vornehmlich, wie gesagt, innerhalb der Schellingschen und Hegel'schen Schule bearbeitet worden. Die entsprechenden Schriften sind von dem Standpunkte der metaphysischen Psychologie sehr scharfsinnig kritisirt und beurtheilt worden. Indeß die Kritik betrifft doch nur die Ausführung der Methode, welche viele Mängel zeigt, aber nicht den Gedanken und die Idee, welche dieser Form der Psychologie zu Grunde liegt. Ihre Durchführung mag unvollkommen, ungenügend und mangelhaft sein, sie ruht doch auf einem nothwendigen Gedanken und enthält eine Ergänzung der übrigen Formen der Psychologie, indem sie zeigen will, wie die Seele durch ihr eigenes Leben ihren Zweck erreicht. Zwei Haupttheile wird die Psychologie enthalten müssen. In dem einen wird sie handeln von den Vermögen der Seele d. i. von den Grundformen ihrer einzelnen Thätigkeiten, welche darin ihr Maß haben; in dem andern aber von dem Leben der Seele, in welchem wirklich wird und verbunden mit einander sich entwickelt, was in dem ersten Theile isolirt und abstract aufgefaßt wird, denn die Vermögen und Thätigkeiten der Seele sind nur Elemente eines Ganzen, welche außer dem Ganzen keine Existenz haben. Die Psychologie wird ihrer Bestimmung nicht entsprechen, wenn sie nicht neben dem ersten auch einen zweiten Theil hat, worin sie die Lebens-

geschichte der Seele darstellt, welche nur aus ihrem Zwecke verstanden werden kann. Und dies ist, irren wir nicht, die Intention der Psychologie als Lehre von der Geschichte des Bewußtseins, abgeleitet aus dem Begriffe des Geistes. In ihr selbst fließen freilich beide Aufgaben der Psychologie in ihren beiden Haupttheilen, welche wir unterschieden haben, in einander, sie wollte beides auf einmal leisten. Allein das Neue, was diese Form der Psychologie enthält und wodurch sie eine Ergänzung zu allen andern Formen bildet, die gerade diesen zweiten Theil ignoriren, besteht in der Abhandlung der Entwicklungsgeschichte des freien Geistes aus seiner Natur.

Diese Form der Psychologie beweist aber doch auch wieder, daß die Psychologie kein Theil der reinen Philosophie, sondern eine angewandte Philosophie ist: sie wendet nur die Begriffe der Ethik für die Auffassung der Entwicklung des Seelenlebens an, da sie dasselbe aus dem Begriffe und der Bestimmung des Geistes ableitet, welche nach Fichte wie nach Hegel in der Freiheit liegt, nach jenem in der persönlichen Freiheit, nach diesem in der allgemeinen des Staates. Darüber kann man verschiedener Ansicht sein, ob die Freiheit der Begriff und die Bestimmung des Geistes ist, nicht aber, daß die Psychologie in dieser Form nach dieser ethischen Auffassung auch die Geschichte des Bewußtseins construirt hat. Sie hat darin nur ihre eigene ethische Auffassung innerhalb der Psychologie zur Anwendung gebracht, so daß auch diese Form der Psychologie doch nur eine angewandte Philosophie enthält.

5. Die Psychologie als angewandte Philosophie.

Der Begriff einer angewandten Philosophie, wie er nach unserer Auffassung für die Bearbeitung der Psychologie in Betracht kommt, ist bedingt durch die Ansicht über die Stellung, welche die Philosophie zu den einzelnen Wissenschaften der Erfahrung einnimmt, und wie man über den Werth des empirischen und des philosophischen Wissens urtheilt. Beides aber steht in naher Beziehung zu einander.

Es sind zwei Auffassungen darüber möglich. Nach der einen Auffassung nimmt man nur einen Gradunterschied zwischen dem empirischen und dem philosophischen Wissen an und betrachtet dieses als die höchste Stufe in der Entwicklung des Wissens, die Empirie aber als den Anfang und die niedrigste Stufe. Wenn man das Verhältniß in dieser Weise auffaßt, so ist keine angewandte Philosophie möglich. Denn man kann den höheren Grad nicht auf den niederen anwenden, vielmehr muß dieser selbst in dem höheren enthalten sein. Sieht man daher die Philosophie als das höchste Wissen an, die übrigen Wissenschaften und die Empirie aber als niedere Grade in der Entwicklung des Wissens, welche nur Mittel sind, um das höchste Wissen zur Existenz zu bringen, so ist der Begriff einer angewandten Philosophie unmöglich, vielmehr muß die Philosophie von selbst alles Wissen in sich umfassen. Es ergiebt sich hieraus zugleich ein Urtheil über den Werth der Empirie und ihrer Wissenschaften, sie können dann nur den Werth eines Mittels haben für die Entwicklung der Philosophie. Diese Ansicht vermögen wir aber nicht als die richtige anzuerkennen.

Zwischen dem empirischen und dem philosophischen Wissen können wir keinen Gradunterschied annehmen; vielmehr sind beide verschiedener Art und von gleichem Werthe und können daher auch nicht durch einander ersetzt werden. Die Empirie ist ein ursprüngliches Wissen der Thatsachen, wovon die Philosophie als solche nichts weiß, denn sie kennt nur allgemeine Begriffe, welche sich auf die Totalität der Dinge beziehen. Das empirische Wissen von den Thatsachen ist an sich werthvoll und nicht bloß ein Mittel für die Entwicklung des philosophischen Wissens, wie umgekehrt das philosophische Wissen von den allgemeinen und nothwendigen Grundbegriffen des Erkennens keine bloße Entwicklung der Empirie ist und seinen Werth in sich selber hat. Das eine kann nicht durch das andere ersetzt werden. Giebt es demnach zwei Arten von Wissenschaften, die Philosophie und die empirische Wissenschaft, so ist auch der Begriff einer angewandten Philosophie möglich, und nothwendig ist er vorzüg-

lich für die Ausbildung der Psychologie, welche außerdem zu keiner unserer Auffassung nach richtigen Ausbildung gelangen kann.

Nur wenn die Psychologie eine angewandte philosophische Wissenschaft ist, kann man auch, wie dies geschieht, von einer besonderen psychologischen Methode sprechen. Ist sie eine empirische Wissenschaft, so muß sie auch das Verfahren dieser Wissenschaften anwenden. Ist sie ein Theil der reinen Philosophie, so muß sie das philosophische Verfahren anwenden. Eine besondere psychologische Methode kann es nicht geben. Wohl aber ist dies der Fall, wenn sie eine angewandte Philosophie ist. Alsdann liegt ihre Eigenthümlichkeit in dem Verfahren der Vergleichung und Verbindung der logischen, physischen und ethischen Lehren der Philosophie mit den Thatsachen des Bewußtseins. Die Psychologie nimmt dadurch zugleich eine mittlere Stellung ein zwischen den besonderen Wissenschaften der Erfahrung, auf deren Bedürfnissen ursprünglich ihre Bildung als eine Disciplin für sich ruht, und der allgemeinen Wissenschaft der Philosophie, welche in ihr die Mittel gewinnt, die allgemeinen und nothwendigen Grundbegriffe des Erkennens in psychischer Erfahrung, wie in einem Beispiele, zur Geltung und Anschauung zu bringen. Sie ist daher auch eine Disciplin des allgemeinen wissenschaftlichen Lebens in dem Wechselverkehr der allgemeinen mit den besonderen Wissenschaften, woraus ihre eigenthümliche Stellung unter den Wissenschaften und das allgemeine Interesse erhellt, welches sie namentlich in der neueren Zeit unter den modernen Völkern gefunden hat.

Die Psychologie hat aber nicht bloß ein wissenschaftliches, sondern auch im besondern ein anthropologisches Interesse, welches sich an die Forderung des Sokrates anknüpft: Erkenne dich selbst. Sich selbst kann jeder nur selbst erkennen. Keine Wissenschaft, ja alle zusammen vermögen nicht die individuelle Selbsterkenntniß zu geben, denn sie können die einzelne Persönlichkeit nicht durchdringen, welche vielmehr für sie ein unlösbares Problem ist. Allein die Selbsterkenntniß führt zur Psychologie, zu den Fragen und Problemen, womit sie sich beschäftigt. Und

unter allen Wissenschaften dient sie doch am meisten zur Selbsterkenntniß vermöge ihres Begriffes, da sie das gesammte System der Begriffe, welches die Philosophie untersucht, in Anwendung auf die Thatsachen des Bewußtseins enthält. Sich selbst kann jeder nur erkennen in der Welt, in der er lebt, und wie er sie begreift.*)

*) Vgl. Fr. Harms: Die Philosophie in ihrer Geschichte, I. Psychologie. S. 104—108.

Zweiter Theil.

Das System der Psychologie.

Die systematische Psychologie hat die Aufgabe, den Begriff der Psychologie als Wissenschaft zu realisiren, die psychologischen Phänomene durch ein methodisches und systematisches Denken zu erklären. Dabei werden wir zugleich die Lehren berücksichtigen, welche uns in der Geschichte gegeben sind. Sie ist ein Material, das wir positiv und kritisch verwenden müssen. Alles systematische Denken ist nothwendig von einer Kritik begleitet.

Wir theilen die systematische Psychologie in drei Theile ein. Der erste handelt von dem Wesen und Begriff der Seele, der zweite von ihren Vermögen und Thätigkeiten, der dritte von ihrem Leben.

Zuerst müssen wir die Seele als ein Ganzes betrachten, abgesehen von ihren Vermögen und Thätigkeiten. Wir müssen zu finden suchen, was in dem Begriffe der Seele als ein Bleibendes allgemein und nothwendig gedacht wird. Aus der Einheit ihres Wesens müssen zweitens die Verschiedenheiten ihrer Functionen, welche sie umfaßt, bestimmt werden. Diese verschiedenen Functionen müssen wir darum für sich betrachten. Drittens fassen wir Wesen und Vermögen der Seele wieder zusammen und betrachten ihr Leben, wie es von der Natur und der Geschichte abhängig ist.

Die Seele lebt nicht für sich in der Welt, sie lebt in der Welt, ihr Leben ist kein absolutes, sondern ein bedingtes. Im dritten Theile kommt es darauf an, diese Abhängigkeit des Seelenlebens darzustellen. Dabei kommen nicht die Differenzen der Thätigkeiten und Vermögen der Seele in Betracht, sondern sie wird selbst als ein einheitliches Ganzes aufgefaßt, das in seiner Entwicklung von etwas Höherem determinirt ist. Diesen Theil können wir insonderheit Anthropologie oder psychische Anthropologie nennen.

Erster Abschnitt.

Von dem Wesen und Begriff der Seele.

A. Die allgemeine Regel der Erklärung.

Ueber das Wesen der Seele und des Geistes finden wir in der Geschichte der Psychologie sehr verschiedene Ansichten. In allen aber werden zwei Punkte in Betracht gezogen: a. die Art der Unterscheidung von Leib und Seele, von Geist und Materie, und b. die dadurch begründete Möglichkeit ihrer Verbindung und Wechselwirkung. Dies ist gleichsam die logische Regel, die logische Maxime, welche wir in der Psychologie beachten müssen. Jeder Begriff muß so bestimmt sein, daß er zur Unterscheidung seines Gegenstandes dient; sonst haben wir gar keinen Begriff, sondern nur eine vage Gesammtvorstellung von etwas. Aber andrerseits hat jeder Begriff seinen Ort im System aller Begriffe, und er muß so gedacht werden, daß er mit dem System aller Begriffe in Uebereinstimmung bleibt. Giebt es Vorstellungen von der Seele, worin wir nicht genau ihren Begriff unterscheiden können, so sind das vage Vorstellungen und gar keine Begriffe. Und giebt es andrerseits Vorstellungen von der Seele, wodurch es uns unmöglich wird, ihre Verbindung mit der Welt zu denken, so sind auch diese nicht richtig. In allen Ansichten über das Wesen der Seele, welche uns die Geschichte überliefert, ist immer beides enthalten, nur in verschiedener Weise. Selbst der Materialismus versucht noch die Seele vom Leibe, den Geist von der Materie zu unterscheiden entweder als eine bloße Klasse von

Atomen oder als eine besondere Function gewisser Organe des Körpers, des Gehirns und des Nervensystems; es fragt sich bei diesen Erklärungen nur, ob die Unterscheidung hinreicht, oder ob sie eine bloß vage Vorstellung ist, die in ihrer Anwendung nur Confusion anrichtet. Ebenso muß die Unterscheidung die Möglichkeit der Verbindung zulassen, sonst ist sie nicht richtig. Es giebt auch keine Unterscheidung, bei der nicht die Verbindung berechtigt wäre. Selbst der völlige Dualismus von Leib und Seele, von Materie und Geist meint doch noch ihre Verbindung wieder erklären zu können, wobei es nur darauf ankommt, ob das eine Verbindung ist, welche sich durch die Erfahrung bewährt, oder ob es eine Verbindung ist, welche aller Erfahrung widerspricht.

B. Die verschiedenen Ansichten über das Wesen der Seele.

Die verschiedenen Ansichten über das Wesen der Seele lassen sich nicht so leicht unter ein Fachwerk subsumiren. Man darf sich nicht einbilden, daß man sie in Bausch und Bogen unter zwei Kategorien, unter die beiden allgemeinen Lehrbegriffe des Materialismus und Idealismus bringen könne, indem man versichert, die Seele sei entweder Materie oder nicht, jedermann habe sich für eine dieser beiden Weltanschauungen zu entscheiden. Wir müssen vielmehr im großen und ganzen vier Grundansichten unterscheiden: den Dualismus von Geist und Materie, den Materialismus, den Idealismus und den Pantheismus.

Die erste Grundansicht ist die dualistische, in welcher die gleiche Realität und Substantialität von Geist und Körper angenommen wird. Indem die Verbindung beider angestrebt wird, entsteht daraus entweder der Materialismus, der alles Geistige auf ein Körperliches, oder der Idealismus, der umgekehrt alles Körperliche auf ein Geistiges zurückführt, oder endlich der Pantheismus, der Körper und Geist nur als Modificationen der göttlichen Substanz auffaßt.

a. Der Dualismus von Geist und Körper ist schon im vorwissenschaftlichen Bewußtsein vorhanden. Dem gemeinen Be-

wußtsein ist die Realität von Geist und Körper gleich gewiß. Diese Gewißheit stammt unmittelbar aus der Wahrnehmung der Erscheinungen. Aber dieser vorwissenschaftliche Dualismus nimmt keine zusammenhangslose Zweiheit an, sondern die Gemeinschaft der beiden selbständigen Realitäten von Geist und Körper.

In der Wissenschaft ist der Dualismus eine vorherrschend moderne Ansicht. Wohl ist er auch im Alterthum bei Anaxagoras hervorgetreten, ist hier aber nicht zur Entwicklung gekommen. Erst Descartes ist sein eigentlicher Urheber. Sein und seiner Anhänger Dualismus beruht wesentlich auf Begriffen. Auch dieser wissenschaftliche Dualismus lehrt die Realität von Geist und Körper, er sieht beide als eine Zweiheit an, jedoch nicht ohne Einheit. Diese Einheit, die Gemeinschaft und Wechselwirkung von Geist und Körper zu erklären, ist sein eigentliches Problem.

Aus diesem Dualismus sind geschichtlich entstanden die monistischen Systeme des Materialismus, Idealismus und Pantheismus.

b. Dem Materialismus liegt die logische Forderung der Einheit in der Erklärung aller Erscheinungen zu Grunde. Diese logische Regel leitet ihn zu der Annahme, daß in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen eine objective Einheit sei. Diese sei die Materie oder der Stoff. Fragen wir diese Metaphysik, welche Materie die Eine Substanz aller Dinge sei, so beginnt das Schwanken des Materialismus. Denn die Erfahrung zeigt uns mannigfache, verschiedene Stoffe, aber nicht Eine Materie, woraus alles besteht.

Der Materialismus will das Geistige aus dem Körperlichen ableiten. Er versteht unter dem Geistigen oft zweierlei: bald bedeutet es ihm so viel als Bewußtsein, Empfinden, Denken, Wollen; bald aber auch so viel als actives Princip, Kraft. Da das Wort zweideutig ist, so ist das Problem des Materialismus bald enger, bald weiter. Auf psychologischem Gebiet ist sein Axiom, die geistigen Thätigkeiten seien Functionen der Nerven und des Gehirns.

c. Der Idealismus oder Spiritualismus ist die dritte Ansicht. Ursprünglich bezeichnet man mit Idealismus die Lehre

Platon's von der Realität der Ideen oder Begriffe. Er lehrt, daß nur wirklich sei, was in Begriffen gedacht werde, daß aber nicht wirklich sei, was in der sinnlichen Anschauung gedacht werde. Im Mittelalter hieß diese Lehre Realismus, da sie die Realität des Allgemeinen, der Gattungen und Arten behauptet. Kant nennt Idealismus die Lehre, daß wir die Dinge nicht erkennen, wie sie sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen; daß wir nur von ihrer Existenz in unserer Vorstellung, aber nicht von ihrer Existenz an sich wissen. In der neueren Zeit versteht man unter Idealismus die Lehre von der alleinigen Realität und Substantialität des Geistes und der bloßen Idealität des Körpers. Dem Worte „Idealismus" liegt also ein verschiedener Begriff zu Grunde, und man muß jedesmal darauf achten, in welchem Sinne es gebraucht wird. Wir hier gebrauchen es im letzteren Sinne, identisch mit Spiritualismus.

Der Idealismus geht direkt von der inneren Erfahrung aus. Aus den Thatsachen des Bewußtseins: daß wir denken, empfinden, wollen, vorstellen und dessen unmittelbar gewiß sind, schließt er auf die Realität und Substantialität des Geistes. Aus dem Denken folgt die Voraussetzung eines denkenden Wesens, welches die Einheit und productive Kraft des Gedankens ist.

Der Idealismus geht aber zu der Behauptung fort, daß der Geist die alleinige Realität und Substanz aller Dinge sei. Er kehrt den per inductionem gewonnenen Satz: der Geist ist eine Substanz, um in den Satz: jede Substanz ist ein Geist. Zu dieser Behauptung wird er ähnlich wie der Materialismus durch die logische Forderung der Einheit in allen Erklärungen der Erscheinungen getrieben. Wie der Materialismus alles aus der materiellen Substanz, so will der Spiritualismus alles aus der geistigen Substanz erklären.

Er leugnet also die Substantialität der Materie. Er leugnet nicht, daß es etwas Materielles giebt, insofern wir es vorstellen, empfinden, wahrnehmen und anschauen; sondern er behauptet, daß die Materie außer der Vorstellung an sich nichts ist.

Im Materialismus ist der Geist ein Product der Materie,

eine Gesammtwirkung der Organisation; im Idealismus ist umgekehrt die Materie eine Wirkung und Erscheinung des Geistes. Sie ist der noch blind und bewußtlos wirkende Geist, der Geist auf der niedrigsten Stufe seines Daseins.

Wenn der Materialismus alles in Analogie mit den Begriffen der Physik erklärt, so erklärt der Idealismus alles in Analogie mit den Begriffen der Psychologie. Der eine nennt das Denken einen elektrischen Proceß, der andere umgekehrt den elektrischen Proceß ein bewußtloses Denken.

Das Verfahren beider ist daher sehr analog. Man kann aus jedem Materialismus einen Idealismus und aus jedem Idealismus einen Materialismus machen, indem man ihre analogisirenden Erklärungen umkehrt.

Idealismus und Materialismus unterscheiden sich von einander nur in ihrem Ausgangspunkte; in der Mitte und an dem entgegengesetzten Ende treffen sie wieder zusammen. Der Idealismus geht von dem selbständigen Dasein des Geistes aus und reducirt hierauf den Körper. Der Materialismus geht umgekehrt von dem selbständigen Dasein des Körpers aus und erklärt daraus den Geist.

Beide sind darin gleich, daß sie zwischen Materie und Geist nur einen Gradunterschied setzen und daher einen allmählichen Uebergang annehmen.

Bei beiden wird daher die Frage sein, ob Geist und Körper nur graduell oder specifisch von einander verschieden sind, ob sie als Functionen von einander angesehen werden können. Denn wenn das möglich ist, so sind beide wahr.

d. Auch der **Pantheismus** enthält eine besondere Psychologie, weshalb wir ihn hier mit erwähnen. Im Idealismus und Materialismus ist die Möglichkeit gegeben, eine Mehrheit von Substanzen oder von selbständigen Wesen in der Welt anzunehmen. Wenn diese außer Zusammenhang mit einander an sich bestehen, so nennt man sie, sofern sie Körper sind, Atome, sofern sie aber Geister sind, Monaden. Der Materialismus ist als Atomenlehre, der Idealismus als Monadenlehre möglich. Beide

können aber auch eine pantheistische Entwicklung finden. Diese ist nur bei dem Dualismus nicht möglich, weil er nothwendig wenigstens zwei Substanzen annehmen muß: Körper und Geist. Bei dem Materialismus und Idealismus aber, da in ihnen Geist und Körper als Functionen von einander gedacht werden, ist es möglich, die Annahme zu Grunde zu legen, daß es nur Ein subsistirendes Wesen in der Mannigfaltigkeit aller Erscheinungen giebt. Der Pantheismus geht nun von der Annahme aus, daß es in der ganzen Mannigfaltigkeit aller Erscheinungen nur Ein subsistirendes Wesen gebe. Er lehrt also die Einheit (nicht bloß Gleichheit) des Wesens in allen Erscheinungen. Dies Eine subsistirende und gleiche Wesen ist Gott. Nur Gott ist; was außerdem zu sein scheint, ist nur eine Modification des göttlichen Daseins.

Geist und Körper faßt er daher auch nur als Attribute der Einen Substanz auf. Gott existirt ebensowohl als unendliche Ausdehnung wie als unendliches Denken. Das eine hat keinen Vorzug vor dem andern. Es ist nach Schelling dasselbe Absolute, das sich ergießt in der Fülle des realen objectiven Daseins der Natur wie in der Mannigfaltigkeit des geistigen Daseins der Geschichte. Der Erscheinung nach sind Geist und Materie verschieden, aber ihrem Ursprunge, ihrer Wurzel nach sind sie ein und dieselbe Substanz. Sie sind aber auch immer zumal: keine Materie ohne Geist, und kein Geist ohne Materie. Da in dem endlichen Dasein keine Substanz ist, so werden hier Geist und Körper unmittelbar Prädikate von einander.

Der Pantheismus betrachtet also die göttliche Substanz unter den beiden Attributen des Realen und Idealen, von Materie und Geist.

Aber er betrachtet auch die göttliche Substanz theils als ein ewiges Sein, theils als ein unendliches Werden.

Da es nur Eine Substanz giebt, so kann sich alles in der Wirklichkeit nur dem Grade, der Entwicklungsstufe nach unterscheiden. Daher lehrt der Pantheismus einen Uebergang von der Materie in den Geist und von dem Geist in die Materie. Er

hat also gleichsam beides in sich: den Materialismus und Idealismus. Das Absolute ist ein ewiger Verwandlungsproceß von Materie in Geist und von Geist in Materie.

Im Pantheismus kann man entweder die eine oder die andere Seite mehr hervorheben: das unendliche Werden oder das ewige Sein, die Materie oder den Geist.

Da es nach dem Pantheismus aber nur Ein selbständiges Dasein giebt, so hebt er die Substantialität des Geistes in seiner Besonderheit auf. Nur der Eine Geist hat Substantialität, aber nicht die individuellen Geister. Die Seele des Menschen, sagt Spinoza, ist ein modus des göttlichen Denkens, wie der Leib ein modus der Ausdehnung. Wie der Leib nur eine Sammlung von Materie, so ist der Geist nur eine Sammlung von Gedanken und Vorstellungen. Er hebt die Einheit des Denkenden auf. Das Ich ist nach Schelling's ursprünglicher Darstellung nur ein Gedankending. Nicht Ich denke, sondern Gott denkt in mir. Nach Hegel ist die Person die Reihe ihrer Handlungen, d. h. ihr fehlt die Substanz.

Wir fragen hier nicht, welche von diesen vier Ansichten die richtige ist, da uns zu ihrer Beurtheilung noch der Begriff der Seele fehlt.

C. Die Erklärung vom Wesen der Seele.

a. Die Worterklärung.

In den Wissenschaften streitet man sich, ob der Begriff der Anfang oder das Ende der methodischen Erkenntniß sei. Die Hegelianer sagen, der Begriff des Geistes ist das Endergebniß der ganzen Psychologie. Man kann aber die Psychologie nicht abhandeln, ohne wenigstens einen vorläufigen Begriff vorauszusetzen, weil man sonst nicht weiß, wovon die Rede ist. Ein vorläufiger Begriff liegt schon dem Namen zu Grunde. Von einer solchen bloßen Worterklärung wollen wir ausgehen und dann erst die reale Erklärung finden. So macht es auch die Mathematik. Ihre Difinitionen sind Worterklärungen. Darin wird nur der

Gegenstand der Erkenntniß als ein noch ungelöstes Problem des Denkens hingestellt. Erst die Lösung des Problems ist die reale Erklärung. Das Endergebniß der Wissenschaft ist nicht der Begriff, sondern seine Uebereinstimmung mit dem Gegenstande.

Worterklärung ist nicht Etymologie. Diese sagt nicht, was das Wort an sich bedeutet, sondern woher es stammt und was es danach bedeuten sollte. Uns ist es einerlei, woher die Nomina Seele und Geist stammen; wir wollen wissen, was sie gegenwärtig in unserm Bewußtsein bedeuten. Ob Seele der Abstammung nach einen See, ein stilles Wasser oder das Sehende bedeute, wollen wir nicht wissen, sondern was damit gegenwärtig benannt wird.

Seele nennen wir den Geist, sofern er mit einem Körper verbunden gedacht wird. An sich bedeutet Geist und Seele dasselbe; ihre Verschiedenheit liegt nur in der Beziehung auf den Körper. Die Definitionen von Geist und Seele stehen also mit der Erklärung vom Körper in Verbindung. Der Körper, als Organ, mit einem Geist verbunden, heißt Leib; der Leib, getrennt vom Geist, nicht als Organ, heißt Körper. Wir stellen also einander entgegen: Geist und Körper, Seele und Leib.

Dieser Sprachgebrauch weicht etwas von dem herrschenden gelehrten ab, wie er durch die Schelling'sche und Hegel'sche Philosophie bestimmt worden ist; er weicht aber nicht von dem populären Sprachgebrauch ab. S c h e l l i n g und H e g e l setzen Geist und Natur einander entgegen und indentificiren Natur und Körper. Der Natur entgegengesetzt ist aber nicht das Geistige, — denn dies ist auch etwas von Natur — sondern das Sittliche. Dem Geistigen entgegengesetzt ist das Körperliche. Nicht alles Körperliche ist ein Natürliches, denn Artefacte sind keine Naturproducte. Der Gegensatz von Geist und Natur ist daher schief, da auf beiden Seiten zu viel und zu wenig ist. Das Natürliche umfaßt zu viel, wenn alles Körperliche — nämlich auch die Artefacte — physisch sein soll; und zu wenig, weil auch ein Geist eine Natur ist: alle Empfindungen sind nur Naturproducte. Daher müssen wir bei unserm Sprachgebrauch bleiben.

b. Die Sach- oder Begriffserklärung.

Die Seele fassen wir zweifach auf: für sich und in Verbindung mit dem Leibe.

I. Die Seele für sich.

Unsere Untersuchung hat zwei Fragen zu beantworten: a. wie die Seele erkannt wird, b. was sie ist. Die erste Frage ist Einleitung zur zweiten; denn die Art der Erkenntniß einer Sache entscheidet über ihren Begriff.

1. Wie wird die Seele erkannt?

Wir erkennen das Geistige auf zwei Wegen, auf dem Wege der äußeren und dem der inneren Wahrnehmung.*)

Zunächst die Erkenntniß des Geistes von außen durch die äußere Wahrnehmung. Wir sehen uns gegenseitig als geistige Wesen an. Da fragt es sich, wie wir denn zu dieser Erkenntniß kommen? Offenbar nicht direkt, denn direkt nehmen wir nichts Geistiges, sondern nur Körperliches wahr. Der unmittelbare Gegenstand der äußeren Wahrnehmung ist der Körper und nicht der Geist. Wenn wir uns aber dennoch gegenseitig als geistige Wesen ansehen, so müssen wir dies doch aus dem Körper erkennen. Direkt aber giebt uns der Körper diese Erkenntniß nicht. Der Anatom und Physiologe sagt: die Voraussetzung von Erscheinungen des Geistes ist an das Nervensystem gebunden; wo wir dieses finden, schließen wir auf jenen. Allein für den gewöhnlichen Verkehr findet dies Mittel keine Anwendung; da wissen wir auch ohne dasselbe das Geistige im Körperlichen zu erkennen.

Wenn aber die äußere Wahrnehmung uns direkt doch immer nur Körperliches zu erkennen giebt, so kann das Geistige aus dem Körperlichen nur durch eine gewisse Auffassung desselben erkannt werden. Diese Auffassung nennen wir die symbolische. Wir fassen das Körperliche als ein Symbol des Geistes auf. Ein

*) Fr. Harms' Naturphilosophie, hgb. v. H. Wiese (Leipzig 1895), S. 81–85.

Symbol ist nicht das, was es bedeutet. So ist auch der Körper nicht der Geist, aber er symbolisirt ihn. Hören wir einen durchdringenden Schrei, so deuten wir ihn auf einen Schmerz. Der Schmerz eines anderen Menschen ist niemals direkt Object unserer Wahrnehmung.

Alle äußere Erkenntniß des Geistigen hängt daher von der symbolischen Auffassung des Körperlichen ab. Den Thieren schreiben wir Empfindung und Vorstellung zu. Warum? Ihre Empfindungen haben wir nie empfunden und ihre Vorstellungen nie wahrgenommen. Daß wir sie dennoch voraussetzen, gründet sich auf die Wahrnehmung einer gewissen Beweglichkeit ihres Körpers. Nicht weil sie Nerven haben, schließen wir auf Empfindung, sondern weil sie eine gewisse Beweglichkeit besitzen, die wir von selbst auf Empfindungen und Vorstellungen deuten. An die Wahrnehmung der Gestalt und Bewegung knüpft sich uns die Voraussetzung des Geistes, wir machen sie zu Symbolen.

Diese symbolische Auffassung des Körperlichen ist dem Menschen so natürlich, daß er auf dem gemeinen nicht reflectirenden Standpunkte der Betrachtung darüber die direkte Auffassung des Körperlichen unterläßt und alles, was ihm als ein Körperliches erscheint, zugleich als ein Seelisches und Geistiges deutet. So macht es nicht bloß das Kind, sondern der Mensch im ursprünglichen Zustande überall. Die ganze körperliche Natur erscheint ihm beseelt, weil er von vornherein alles Körperliche symbolisch auffaßt. Erst später trennt er das eine von dem andern in der wissenschaftlichen Reflexion. Da fällt ihm dann Geist und Körper auseinander, und er sieht in der äußeren Anschauung nur den Körper, ohne ihn als ein Symbol des Geistes aufzufassen. Das ist der Standpunkt unserer Naturwissenschaften, welche sich direkt nur mit dem Körperlichen beschäftigen. Den Uebergang zu den psychologischen Wissenschaften macht die symbolische Auffassung des Körperlichen, welche die ursprüngliche bei dem Menschen war, da er Geist und Körper in der Erscheinung noch nicht schied.

Die symbolische Auffassung des Körperlichen gehört daher auch nicht zu den Naturwissenschaften im engeren Sinne, sondern

zu den psychologischen Wissenschaften. So gewiß wir sie überall anwenden, so wenig ist sie doch noch auf Grundsätze zurückgebracht und selbst zur Wissenschaft geworden. Es gehört hierher die Physiognomik, die Kranioskopie, die Mimik, die Chirognomie. Als Kunst üben wir sie alle, als Wissenschaften aber sind sie noch sehr unvollkommen.

Wenn wir das Körperliche aber als ein Symbol des Geistigen auffassen, so ist dies nur möglich durch eine vorhergehende direkte Erkenntniß des Geistes. Wir würden den Körper nicht als ein Symbol des Geistes auffassen, wenn wir nicht schon vorher den Geist auf einem anderen Wege erkannt hätten. Und dies ist der zweite Weg zur Erkenntniß des Geistes durch die innere Wahrnehmung.

Alle Erkenntniß des Geistes in einem andern Wesen durch äußere Wahrnehmung beruht auf einer Analogie. Indem wir ein Körperliches bei anderen Wesen wahrnehmen, setzen wir darin ein Geistiges voraus, denn wir betrachten dasselbe in der Analogie mit unserm eigenen Innern. Wir übertragen unsern Geist, unser eigenes Innere auf die äußere Erscheinung. Wir würden nicht im stande sein, eine äußere Erscheinung auf etwas Geistiges zu beziehen, sie als ein Symbol aufzufassen, wenn wir das Geistige nicht vorher schon direkt in uns selbst wahrgenommen hätten.

Nirgends wird die symbolische Auffassung des Aeußeren mehr angewandt als in der Sprache. Das Wort ist das Symbol des Gedankens. Wir hören das Wort, aber nicht den Gedanken; wir hören den Menschen sprechen, aber nicht denken. Aber indem wir ihn sprechen hören, vernehmen wir seine Gedanken, da wir das Wort sogleich als ein Symbol des Gedankens auffassen. Wie sollten wir das Wort als Symbol des Gedankens verstehen, wenn wir nicht schon vorher direkt den Gedanken in uns selbst wahrgenommen hätten? Dem Worte klebt der Gedanke nicht an, er wird darin vorausgesetzt auf Grund unseres eigenen Innern.

Die ursprüngliche Erkenntniß des Geistes ist durch die innere Wahrnehmung gegeben. Ursprünglich nimmt jeder Mensch das Geistige unmittelbar in sich selber wahr. Diese Wahrnehmung

st durch nichts Körperliches vermittelt. Die symbolische Erkenntniß ist durch den Körper vermittelt, die innere Wahrnehmung aber nicht. Wir nehmen in uns wohl Gedanken und Vorstellungen, aber nicht Nerven und Gehirn wahr. Wir empfinden wohl in uns Hunger, aber nicht den Magen. Von den Eingeweiden unseres Körpers haben wir keine direkte Wahrnehmung. Der Inhalt der inneren Wahrnehmung ist nur das Geistige. Wer uns versichert, daß er seine Eingeweide in sich erkenne, ist ein Somnambule, dem wir nicht trauen, weil nichts Körperliches innerlich wahrgenommen wird. Das Wesen, das sich seiner selbst bewußt ist, ist sich seines Denkens, Empfindens, Wollens, Wünschens, aber nicht seiner Nerven und seines Gehirns bewußt. Die innere Wahrnehmung ist nicht durch ein Körperliches vermittelt, sondern geht direkt auf das Geistige. Daraus ergeben sich zwei Sätze: Der Inhalt und Gegenstand der äußeren Wahrnehmung ist der Körper; der Inhalt und Gegenstand der inneren Wahrnehmung ist der Geist.

Daß durch die äußeren Sinne direkt nur Körperliches und nichts Geistiges, und durch den inneren Sinn nichts Körperliches, sondern nur Geistiges wahrnehmbar ist, ist eine Thatsache, die wir als solche vorläufig auch ohne Einsicht annehmen müssen.

Beide Wahrnehmungen sind ausschließlich von einander verschieden und müssen als eine Thatsache aller menschlichen Erfahrung angenommen werden. Der Grund dieser Thatsache liegt darin, daß die Seele das, was sie selber ist, auch in sich wahrnehmen kann, daß sie aber das, was sie selbst nicht ist, nicht in sich wahrnehmen kann. An sich selbst ist sie Geist, und deshalb nimmt sie das Geistige in sich wahr; selbst ist sie kein Körper, daher nimmt sie alles Körperliche außer sich wahr. Durch das Sein des Erkannten ist alle Erkenntniß bedingt.

Wenn es also gleich zwei Wege der Erkenntniß des Geistigen giebt, so ist doch der eine durch den anderen vermittelt. Die symbolische Erkenntniß würde nicht möglich sein, wenn ihr nicht schon eine innere Wahrnehmung vorausginge und zu Grunde läge. Wir würden überhaupt von dem Geistigen kein

Bewußtsein haben, wenn es keine innere Wahrnehmung gäbe. Ohne diese würden wir aus der äußeren Wahrnehmung nichts Geistiges erkennen.

2. Was ist die Seele?

Die Thatsache unserer Erfahrung ist die gegebene Dualität körperlicher und geistiger Erscheinungen.*) Auf dieser Thatsache beruhen alle menschlichen Wissenschaften, diese Dualität beherrscht die ganze menschliche Denkweise. Man sagt wohl, die Einheit sei nothwendig, die Dualität unwesentlich, über sie müsse man sich erheben und zur Einheit durchdringen. Gewiß muß man es, wenn man es kann. Auch wir glauben, daß es eine Einheit und Verbindung von Geist und Körper giebt, aber diese für uns bisher noch fragliche Einheit ändert an der Thatsache nichts. Der Thatsache der Dualität von Geist und Materie müssen wir uns demnach unterwerfen, weil wir nun einmal eine innere und äußere Erfahrung besitzen. Dieser Thatsache wird man nicht gerecht, wenn man, wie der Idealismus und der Materialismus, das eine Erfahrungsgebiet verwirft und nur das andere festhält. Man kann leicht zu einer Einheit gelangen, wenn man die eine Hälfte aller menschlichen Empirie, entweder die innere oder die äußere, leugnet. Die Einheit auf Kosten der Erfahrung finden heißt die Erfahrung nur entstellen. Soll die Einheit gefunden werden, so muß zu allererst die Thatsache der Erfahrung in ihrem vollen Umfange erkannt und respektirt werden.

Erscheinungen müssen gegeben sein, wenn das Wesen der Dinge erkannt werden soll. Aber Erscheinungen giebt es nicht ohne etwas, das erscheint, und ohne ein anderes, dem es erscheint. Das, was einem andern erscheint, ist der Körper; das aber, dem alles erscheint, ist der Geist. Erscheinung ist also ohne die Duplicität von Geist und Materie überall nicht möglich. Erscheinung ist ohne Materie nicht möglich. Denn der Körper ist die äußere Erscheinung einer Sache, die von etwas

*) Fr. Harms' Metaphysik, hgb. von H. Wiese (Breslau 1884), S. 36—45

Anderem als einem Körper wahrgenommen wird. Erscheinung ist aber auch nicht möglich ohne einen Geist, dem sie sich darstellt und der sie wahrnimmt. Materie und Geist sind die Bedingungen aller Erscheinungen.

Es ist eine Gedankenlosigkeit, wenn man in allen Erscheinungen das eine Element derselben, den Geist, übersieht und nur das andere Element, die Materie, gelten lassen will. Alles, was wir von der Materie wissen, ist durch sinnliche Wahrnehmung bedingt. Von ihr haben wir aber nur ein Bewußtsein in uns. Man kann das Dasein der Materie gar nicht behaupten, ohne ein geistiges Wesen hinzuzudenken, welches ihre Erscheinung wahrnimmt.

Das eine Element der Erscheinung ist so positiv und real als das andere. Wohl bestimmt man das eine Element positiv und das andere negativ, wenn man den Geist durch den negativen Begriff des Immateriellen erklärt. Immateriell ist das, was nicht materiell ist. Solche bloß negativen Begriffe haben in den Wissenschaften von jeher viel Streit und Verwirrung angerichtet. Wenn immateriell nur das ist, was nicht materiell ist, so weiß man nicht, was es ist. Diese bloße Negation von etwas ist nichts. Danach würde der Geist nur die Verneinung der Materie sein. Daraus hat man dann leicht zu argumentiren, daß er nicht vorhanden ist. Man darf einen Begriff aber nicht bloß durch Negation von etwas Anderem bestimmen; es ist besser, den negativen Begriff des Immateriellen ganz aufzugeben. Die Alten verfuhren besser, wenn sie von einer körperlichen und einer geistigen Materie sprachen. In ihrem Sinne des Wortes Materie haben sie auch Recht. Denn auch der Geist hat eine Materie, die formirt, geordnet, gestaltet werden kann. Es ist das nicht die körperliche, sondern seine Materie. Die Materie des Geistes sind die sinnlichen Empfindungen, die durch das Denken geordnet und geformt werden sollen. Unter Materie versteht man nach dem modernen Sprachgebrauch gemeiniglich die körperliche Natur.

Der Geist ist ebenso etwas Positives und Reales

wie die Materie oder die körperliche Materie, und nicht bloß eine Negation von ihr. Denn der Geist ist das, dem alles erscheint. Das aber, dem alles erscheint, muß auch sich selbst erscheinen. Der Geist ist die innere Erscheinung einer Sache, die sich selbst wahrnimmt; der Körper aber ist die äußere Erscheinung einer Sache, die nicht sich selbst wahrnimmt, sondern vom Geiste wahrgenommen wird.

Wir behaupten also, daß beide Elemente der Erfahrung, der Geist und die Materie, gleich positiv und real sind. Man pflegt gewöhnlich mit einer Alternative aller Empirie vorzugreifen, zwischen der jedermann wählen müsse. Entweder, sagt man, ist die Materie oder der Geist das Wesen aller Dinge; ein Drittes giebt es nicht. Allein diese Alternative anerkennen wir nicht. Denn das Wesen einer Sache liegt in ihr und nicht außer ihr. Daher liegt das Wesen der Materie nicht außer ihr im Geiste, und das Wesen des Geistes nicht außer ihm in der Materie, sondern beide sind Erscheinung und Wesen zugleich.

Es ist ein weitverbreiteter Irrthum, den Geist nur als Wesen und nicht auch als Erscheinung zu bestimmen. Wenn alles, was dem Geiste zukommt, ihm wesentlich oder sein Wesen ist, so würden auch alle Leidenschaften und Laster sein Wesen ausmachen, während sie doch nur zur Erscheinung gehören. Der Geist ist ebenso in der Erscheinung wie die Materie. Alles Sinnliche ist nur Erscheinung. Und sofern der Geist sinnbegabt ist und dadurch empfindet, sind seine sinnlichen Empfindungen auch nur Erscheinung. Sie drücken nicht das Wesen, das Bleibende und die Substanz des Geistes aus.

Man kann es wohl so darstellen, daß einmal die Materie das Bleibende und der Geist das Wechselnde ist, indem die Materie bald beseelt, bald nicht beseelt ist; und das andere Mal kann man den Geist als das Bleibende ansehen, da in einem Organismus der Stoff das stets Wechselnde ist. Allein das ist eine falsche Subsumtion. Es ist vielmehr auf beiden Seiten Erscheinung und Wesen. Die körperliche Erscheinung kann man

nicht unter den Geist subsumiren und die geistige Erscheinung nicht unter die Materie. Wollen wir, was nothwendig ist, der Erfahrung folgen, so müssen wir auf beiden Seiten beides setzen.

Wenn wir nun berechtigt sind, aus gegebenen körperlichen Erscheinungen auf materielle Substanzen zu schließen, welche diesen Erscheinungen entsprechen, so müssen wir auch ebenso berechtigt sein, aus gegebenen geistigen Erscheinungen auf ein zu Grunde liegendes geistiges substantielles Princip zu schließen. Das ist aller Praxis der Wissenschaften angemessen. Wenn der Schluß von Erscheinung auf Substanz richtig ist, so muß auch Zusammenhang zwischen den Substanzen und ihren Erscheinungen sein. Die Substanz muß den Erscheinungen entsprechen. Eine Substanz, die geistige Erscheinungen hervorbringt, ist ebensowenig ein Körper, als eine Substanz, welche körperliche Erscheinungen hervorbringt, ein Geist ist. Jenes Axiom, das allen Schlüssen der Wissenschaften zu Grunde liegt, anerkennen wir nur mit dieser Einschränkung des Zusammenhanges von Erscheinung und Substanz. Die Metaphysik, welche nur in Bausch und Bogen von Erscheinungen auf beliebige Substanzen und umgekehrt schließt, können wir nicht billigen, sie führt stets zu absurden Resultaten.

Wenn nun dieser Schluß berechtigt ist, so fragt es sich, worin das Wesen des Geistes besteht, was denn dem Geiste wesentlich ist.

Das Wesen der Materie besteht in bewegenden Kräften der Anziehung und Abstoßung. Das Wesen des Geistes besteht in reflexiblen Thätigkeiten, welche auf das Ding zurückgehen, wovon sie ausgehen. Das Bewußtsein ist die Wirkung oder die Thätigkeit eines Dinges auf sich selbst.

Eine solche reflexible Thätigkeit ist zuerst eine immanente, sie bleibt in dem Wesen, wovon sie ausgeht, und geht auf sich selbst zurück. Das Denken geht nicht auf etwas Anderes über, es geht auf sich selbst zurück, es hat von sich selbst ein Bewußtsein. Durch das Denken verändere ich nur mich selbst, aber kein anderes Ding.

Wir finden also das unterscheidende Wesen zwischen Geist und Körper in ihren Thätigkeiten. Alle Kräfte, welche die Körper besitzen und ausüben, sind bewegende Kräfte, welche von dem einen Körper auf den andern oder von einem Punkte des Raumes auf den andern übergehen. Die transeunte Kraft und Thätigkeit macht das Wesen des Körpers aus. Er erscheint nicht sich, sondern einem andern Wesen. Daher der alte Grundsatz: nullum corpus agit in se ipsum. Die Reflexion kommt nur dem Geiste zu, seine Wirkung und Thätigkeit geht auf ihn selbst zurück. Man spricht freilich auch bei körperlichen Thätigkeiten von Reflexion, allein das ist nur analogisch und nicht im eigentlichen Sinne gesprochen. So ist die Reflexion des Lichts keine reflexible, sondern eine transeunte Thätigkeit. Denn der Lichtstrahl, welcher reflectirt wird, muß zuerst von dem Licht ausstrahlenden Körper auf einen andern, auf einen Spiegel, fallen und wird dann von diesem zurückgeworfen. Da geht die Bewegung von dem einen Körper auf den andern über und von diesem wieder auf den ersten zurück. Bei dem Geiste aber geht die Thätigkeit, welche auf sich selbst zurückgeht, nicht aus ihm heraus und auf einen anderen über. Diese immanente Thätigkeit ist reflexiv. Das Denken denkt sich selbst und kommt dadurch zum Bewußtsein. Der Geist ist das Princip des Bewußtseins. Das Bewußtsein ist die Wirkung eines Dinges auf sich selbst. Das ist nur durch reflexible Kraft möglich.

Wir unterscheiden also zwei Arten der Thätigkeiten, transeunte und reflexible. Das Subject der transeunten Kräfte und Thätigkeiten ist die Materie, das Subject der immanenten und reflexiblen Thätigkeiten ist der Geist. Die Alten sagen: der Geist ist das bewegende und formende Princip in der Körperwelt. Ist der Geist aber die letzte Ursache von der Entstehung, Ordnung und Gestaltung der Körperwelt, so muß er auch auf sich wirken können. Die antike Auffassung setzt also die moderne voraus.

Der Materialismus sagt: der Geist ist das letzte und höchste Product der bewegenden Kräfte der Stoffe. Wenn er aber das

letzte ist, so müßte die Thätigkeit da auch auf sich selbst zurückgehen. Auf sich selbst zurückgehen kann sie nur, wenn sie auf ihren Anfang zurückgeht, woher sie kommt. Auch der Materialismus muß zuletzt eine reflexible Thätigkeit zugeben. Reflexible Kraft ist aber ohne immanente nicht möglich, und beide sind das Wesen des Geistes.

Der Streitpunkt, ob es bloß Materie oder bloß Geist giebt, ist also immer nur der, ob es zwei Arten der Thätigkeiten und Kräfte giebt. Giebt es nur transeunte Thätigkeiten der Anziehung und Abstoßung, so ist kein Bewußtsein möglich; giebt es bloß immanente und reflexible Kräfte, so ist keine Körperwelt möglich. Giebt es aber zwei Arten der Thätigkeit, so müssen wir auch die Materie als das Princip und Subject der einen, und den Geist als das Princip und Subject der andern Art der Thätigkeit denken.

Der Geist setzt sich selbst, sagt Fichte, und das, was sich selbst setzt, ist Geist. Ein Geist ist das Ich, welches den Körper wahrnimmt, denn die Wahrnehmung ist seine That. Sie ist das Neue, was zu den Körpern hinzukommt, welche wir wahrnehmen. Der Körper besitzt nur Gestalt und Bewegung, er kann nichts Anderes mittheilen, als er selbst besitzt: Gestalt und Bewegung. Daß daraus aber die Wahrnehmung der Gestalt und Bewegung des Körpers entsteht, ist die That des Geistes.

Wäre der Geist nur ein passives Sein, so würden gar keine Empfindungen und Vorstellungen möglich sein. Denn Empfindungen und Vorstellungen besitzt der Körper nicht. Er kann sie also auch dem Geiste nicht mittheilen, dieser muß sie vielmehr selbst produciren. Aber auch darin ist reflexible Kraft. Denn alle Empfindung ist nicht nur durch den Reiz von außen, sondern auch durch die Aufmerksamkeit von innen bedingt. Fehlt alle Aufmerksamkeit, so entsteht keine Empfindung. Warum hört der Müller nicht das Geklapper der Mühle? Weil er keine reflexible Thätigkeit ausübt, weil sein Geist mit andern Dingen beschäftigt ist. Man spricht wohl von Empfindungen, die nicht zum Bewußtsein kommen, allein das sind gar keine Empfindungen, sondern nur die äußeren Bedingungen zu Empfindungen.

Das also, was sich selbst setzt, ist der Geist. Was sich selbst nicht setzt, sondern von andern gesetzt wird, ist der Körper. Kein Körper bringt sich selbst in Bewegung, sondern jeder wird durch einen andern in Bewegung gebracht.

Der Geist, hat man gesagt, ist die Identität von Subject und Object. Diese Ansicht geht auch von Fichte aus, der überhaupt das Wesen des Geistes am tiefsten aufgefaßt hat. Mehr noch ist sie aber von Schelling und Hegel geltend gemacht worden.

Identität von Subject und Object ist der Geist. Er ist das Subject und Object seines Denkens. Der Geist denkt, erkennt, weiß sich selbst. Der Geist fühlt sich selbst, seine eigenen Zustände empfindet er als Freude und Leid, als Lust und Schmerz. Der Geist will sich selbst, sein eigenes Glück und Wohl, seine eigene Vollendung. Diese Identität ist also nur die reflexible Kraft des Geistes. Alles Bewußtsein von etwas Anderem, von einer Außenwelt ist zugleich in seinem Selbstbewußtsein. Denn er hat das Bewußtsein nur durch seine That.

In dieser Erklärung von dem Wesen des Geistes als Identität von Subject und Object findet die Metaphysik Herbart's einen Widerspruch. Und ist dies ein Widerspruch, so folgt, daß der Geist nach Herbart etwas Anderes sein muß als reflexible Kraft, als Identität von Subject und Object seiner Thätigkeiten.

Wir müssen aber erst diesen Widerspruch zeigen. Wenn der Geist sein Wesen darin hat, daß er sich selbst vorstellt, so, sagt Herbart, liegt darin entweder ein progressus in infinitum oder eine Cirkelerklärung. Ein progressus in infinitum; denn, wenn der Geist sich selbst vorstellt, so ist das Object seines Vorstellens sein Vorstellen. Soll er aber sein Vorstellen vorstellen, so muß er auch, um dies auszuführen, dies wieder vorstellen und von neuem wieder dies, und so fort ins Unendliche muß er sein Vorstellen vorstellen. Da nun aber dies nicht ausführbar ist, so finde es überhaupt nicht statt. Es sei daher unmöglich, daß der Geist sich selbst denkt und vorstellt. Der Begriff des Geistes sei mit sich selbst im Widerspruch. Herbart

nacht aus der reflexiblen Thätigkeit die Verlängerung einer Linie ins Unendliche.

Oder die Definition, daß der Geist Identität von Subject und Object ist, sei ein Cirkel in der Erklärung. Der Geist ist zugleich Subject und Object. Das involvire aber, daß das Object durch das Subject und das Subject durch das Object erklärt werde, und sei also ein Circulus. Denn wenn das vorstellende Ich das ist, welches sich selbst vorstellt, so wird das Ich durch das Sich erklärt. Fragen wir aber, was das Sich Vorstellende ist, so ist es das Ich. Das Ich wird durch das Sich und das Sich durch das Ich erklärt. Also sei auch das unmöglich, der Geist könne nicht sein Identität von Subject und Object, nicht das reflexible Sein.

Indem Herbart diesen Begriff durch seine Entwicklung des angeblichen Widerspruchs zerstört zu haben meint, setzt er an die Stelle eine Art Würfelspiel von körper- und geistlosen Monaden, welche, durch irgend ein Schicksal zusammengewürfelt, sich gegenseitig stören und sich selbst erhalten. Aus diesen Störungen und Selbsterhaltungen der körper- und geistlosen Monaden soll der Geist, das Selbstbewußtsein, das Ich, Verstand und Vernunft eine bloße Folge sein. Er will die reflexible Kraft des Geistes auf transeunte der Monaden, welche jedoch immateriell und ohne Körper sind, zurückführen. Gewiß ist es ein noch größeres Räthsel, wie immaterielle, körperlose Monaden transeunte Thätigkeit ausüben können, als wie dadurch zuletzt immanente und reflexible Kraft entsteht. Wir gehen aber hier auf die Kritik von Herbart's eigenen Meinungen nicht ein, weil die Widersprüche, welche ihn zur Aufstellung dieser Ansichten verführt haben, gar nicht vorhanden sind. Herbart hat sie nur hineingetragen. Wir leugnen also, daß in dem Begriffe des Geistes ein Widerspruch ist, denn weder können wir den progressus in infinitum, noch den Cirkel in der Erklärung zugeben.

Der Progreß ins Unendliche, den Herbart herausbringt, soll darin bestehen, daß, wenn der Geist sich selbst vorstellt, er alsdann ins Unendliche sich vorstellen müsse, weshalb

er niemals dazu gelangen könne. Damit ich mich selbst erkenne oder denke oder auch nur vorstelle, dazu ist kein unendlicher Progreß nothwendig. Denn findet jene reflexible Thätigkeit wirklich statt, so ist jener Progressus eine Thorheit und ein skeptischer Tropus, der wie alle solche skeptischen Wendungen einem nur Sand in die Augen streut und den Anfänger im Denken verwirrt. Wozu ist es nothwendig, daß ich das, was ich weiß, noch wieder wissen soll ins Unendliche? Weiß ich, daß ich weiß, so ist das in sich abgeschlossen und bedarf zu seiner Gewißheit nicht ins Unendliche wieder gewußt zu werden. Um zu wissen, daß ich weiß, muß ich nothwendig schon wissen. Der Progressus ins Unendliche ist daher überhaupt nicht nothwendig, damit ich mich selber weiß. Es ist richtig, wir gelangen immer mehr zum Selbstbewußtsein, unsere Selbsterkenntniß schreitet fort, sie soll es wenigstens. Es entsteht stets von neuem das Wissen von den Thätigkeiten, welche der Geist ausübt; aber wenn und so weit er von sich selbst weiß, so weit ist ein jeder solcher Act in sich selbst abgeschlossen und bedarf nicht der unendlichen Verlängerung. Die reflexible Thätigkeit sich als eine unendliche Linie vorzustellen, hat keinen Sinn. Der angebliche progressus in infinitum ist weder nothwendig noch vorhanden, wenn reflexible Thätigkeit stattfindet.

Ebensowenig können wir einräumen, daß jener Cirkel im Erklären stattfindet.*) Es liegt darin kein Widerspruch, daß der da erkennt ist was er erkennt. Wir wollen nicht leugnen, daß die Schelling'sche Formel: der Geist ist Identität von Subject und Object, zu dem Vorwurfe Veranlassung giebt. Die Schelling'sche Auffassung ist nicht richtig. Er setzt nämlich das Ich als Subject dem Ich als Object des Denkens völlig innerlich gleich, und dann wird allerdings eins durch das andere im Kreise erklärt. Herbart's Vorwurf paßt aber nur hierauf. Er selbst hat diesen Begriff nicht untersucht, sondern nur die Schelling'sche

---

*) Vgl. Fr. Harms: „Philosophische Einleitung in die Encyklopädie der Physik" in G. Karsten's „Allgemeine Encyklopädie der Physik" (Leipzig 1869), S. 400 ff.

Formel kritisirt; und statt nun diese Formel zu berichtigen, so daß ein wahrer Begriff daraus entsteht, hebt er nur den Widerspruch darin hervor.

Der Widerspruch fällt von selbst weg, wenn wir einen Unterschied zwischen dem Ich als Subject und dem Ich als Object seiner Gedanken zugeben, wie das nothwendig ist. Was ich auch vorstellen mag, ob ich mich oder etwas Anderes vorstelle, in all' meinem Vorstellen bin ich stets dasselbe bleibende Subject meines Vorstellens. Ich selbst als Object bin nur ein Fall der Objecte, welche ich vorstelle. Ich kann also das Ich als Object nicht gleich stellen dem Ich als Subject, und also kann auch nicht das eine schlechthin durch das andere erklärt werden. Das Ich als Object ist das schon bekannte Ich, das Ich als Subject ist aber unbekannt. Das Ich als Object ist die Erscheinung des Ich, woraus erst das Ich als Subject erkannt wird. Ist es so, so ist jener Cirkel im Erklären nicht in der Sache, sondern nur in der sprachlichen Darstellung vorhanden.

Wir müssen also dabei bleiben: das Wesen des Geistes besteht in der reflexiblen Thätigkeit, die er ausübt. Wo reflexible Thätigkeit ist, da ist ein Geist vorhanden. Kein Körper kann reflexible Thätigkeit ausüben; und weil er es nicht kann, ist er kein Geist. Wollte man sagen: die Materie kann es, so müßte man sagen, es gebe zwei Arten körperlicher Materie, wovon die eine ihr Wesen in Kräften der Anziehung und Abstoßung, in Bewegungen, welche von dem einen auf das andere übergehen, und wovon die andere ihr Wesen in den reflexiblen Thätigkeiten hat. Allein was gewinnt man damit? In der Sache nichts, sondern nur im Worte etwas. Man gebraucht das Wort Materie doppelsinnig und muß dann doch anerkennen, daß die eine Art der Materie besser nicht Materie, sondern Geist heißt. Davon kommt man nicht frei, anzuerkennen, daß wie es ein Subject bewegender Kräfte in der Materie, so ein Subject reflexibler Thätigkeiten geben muß, welches nun einmal in unserer Sprache Geist und nicht Materie heißt.

Reflexible Thätigkeit kann aber nur in einem einheitlichen

Wesen vorkommen, denn sie geht auf ihren Anfang zurück. Die Seele ist nicht bloß ein centrales Wesen, sondern sie ist zugleich Centrum und Peripherie ihrer Thätigkeiten. Das ist nur möglich, wenn die Seele selbst eine Einheit und nicht ein Aggregat ist. In einem Aggregat kann keine reflexible Thätigkeit, kein Denken und kein Bewußtsein stattfinden, weil dadurch die Einheit des Gedankens aufgehoben und in eine Vielheit zerlegt wird. Alles Bewußtsein und Denken ist also durch die Einheit der Seele bedingt.

Alles, was wir denken und vorstellen, beziehen wir in unserm Bewußtsein auf eine Einheit. Dasselbe Eine empfindet, denkt und will. Das Ich ist die Einheit unsers Bewußtseins, ohne das es nicht möglich ist. Daher sagt Kant: daß Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können, d. h. es ist keine Vorstellung in mir, ohne daß Ich sie habe und vorstelle. Das Ich ist nicht bloß ein leerer Raum, ein Sack, worin Vorstellungen sind, noch ein bloßes Aggregat von Vorstellungen, wie der Körper ein Aggregat von Atomen, sondern eine allem Empfinden, Denken und Vorstellen zu Grunde liegende Einheit, ohne die es kein Bewußtsein giebt.

Denken kann nur ein einheitliches Wesen, das kein Aggregat von Theilen ist, wie eine Maschine, und kein leerer Raum, wo sich bloß Theile sammeln. Bestände die Seele aus Theilen, wäre sie keine Einheit an sich, so könnte sie nicht denken; denn dann würde jeder Theil einen Theil des Gedankens haben, und der Gedanke als Einheit existirte nicht. Es wäre ebenso, als wenn man, wie Kant äußert, von einem Satze verschiedenen Personen ein Wort ins Ohr sagte, wo keiner den Gedanken hätte. Wäre das Denken eine körperliche Thätigkeit des Gehirns, so würde es die Thätigkeit realer Theile sein und also als Denken nicht stattfinden können. Alles Bewußtsein ist Einheit des Mannigfaltigen. Ohne Einheit an sich kein Bewußtsein, welches wir das Ich nennen.

Das Ich ist daher auch in allem Bewußtsein das identische, sich stets gleich bleibende Subject des Bewußtseins, was es auch

weiß und denkt. Ich kann kein Anhängsel, kein Prädicat von etwas Anderem sein. Vom Ich prädiciren wir Denken, Wollen, Handeln, Leben; aber das Ich kann von nichts Anderem prädicirt werden. Ich kann nicht Du sein. Wenn Ich denke, so bin Ich das Subject meines Denkens, nicht aber Gott oder der Körper, sonst denke Ich nicht.

Die psychischen Lehren des Pantheismus und Materialismus, welche das Bewußtsein zum Accidenz von etwas Anderem machen wollen, sind unmöglich wegen der Einheit des Bewußtseins, die darin nicht sein kann. Sie müßten nachweisen, daß der Satz: ich denke, also denkt der Körper oder Gott, kein Widerspruch ist. Der Satz: ich denke, schließt aber aus, daß Gott oder der Körper in mir denkt. Ist das Ich nur ein Gedankending, wie Schelling will, dann denke nicht ich, sondern Gott denkt in mir. Allein das hebt mein Bewußtsein auf. Ist, wie Hegel will, die Person nur die Reihe ihrer Handlungen, also nicht die Einheit des handelnden Ichs, so ist überall kein Ich, kein Bewußtsein, kein Denken in mir. Ist dies aber der Fall, wie die Empirie zeigt, so ist es nur durch die Einheit des Bewußtseins, des Ichs möglich, welches nur Subject und niemals Prädicat, nur Princip und nicht Folge sein kann.

Aus diesem Grunde ist auch die Seele oder der Geist stets ein singulares Wesen. Mein Bewußtsein ist das Bewußtsein eines einzelnen Subjects, ich bin mir nur Einer und nicht mehrerer Substanzen in mir bewußt. Ich habe von mir nur das Bewußtsein einer Einheit, nicht aber einer Vielheit.

Der Geist ist das reflexible Sein, das Sein, welches sich selbst erscheint, sich selbst setzt und so ein einheitliches Wesen hat. Der Geist ist daher nur eine Art des Seins und nicht alles Sein. Alles Sein ist das äußere und das innere, das transeunte und das reflexible Sein.

---

3. Die Widerlegung des Materialismus.

Wir nehmen den Materialismus hier im engeren Sinne und verstehen darunter die metaphysische Ansicht, daß es nur materielle Substanzen giebt und der Geist entweder selbst eine solche Substanz oder eine Erscheinung derselben ist. Wir verstehen hier unter Materialismus nicht, was man auch sonst damit zu bezeichnen pflegt, nämlich die Leugnung des Absoluten, aller sittlichen Unterschiede von Gut und Böse, von Recht und Unrecht, aller Verantwortlichkeit und Freiheit, oder den Fatalismus, Antimoralismus und Atheismus.*)

Es läßt sich nicht leugnen, daß unsere modernen Materialisten, wenigstens die, welche diese Lehre als ein neues Evangelium jedermann anpreisen, mehr Lärm gemacht haben mit diesen Verneinungen, welche alle Welt in Erstaunen und viele in Angst und Schrecken versetzen, als ernstlich bemüht gewesen sind, die obige Metaphysik wissenschaftlich durchzuführen. Darin werden sie von den früheren französischen Materialisten bis auf diese Stunde bei weitem übertroffen. Unsere Materialisten haben höchstens neue Auflagen der französischen Schriften über dieses Kapitel fabricirt.

Allein zu diesen Consequenzen des Fatalismus, Antimoralismus und Atheismus bekennen sich durchaus nicht alle Materialisten, welche uns aus der Geschichte der Philosophie bekannt sind. Unter den Alten sind z. B. die Epicuräer nicht Fatalisten, sondern Vertheidiger der allergrößten Willkür. Unter den Neueren war Hobbes Materialist, aber nicht Atheist. Er wollte nur, daß Gott selbst ein Körper sei, wofür er sich sogar auf die heilige Schrift beruft.

Wir an unserem Orte verstehen nur die obige Metaphysik unter dem Materialismus. Wir müssen hier noch gegen eins protestiren. Der Materialismus ist ein Philosophem der Metaphysik, aber kein Theorem der Naturwissenschaften. Dies haben unsere Materialisten den Leuten

*) Fr. Harms' Metaphysik, S. 22—33.

wohl weiß machen wollen, wogegen aber schon viele Proteste von angesehenen Naturforschern erschienen sind. Man braucht auch nicht so großen Respekt vor dem zu haben, was die Materialisten als unzweifelhafte Lehre der Naturwissenschaften anpreisen, da vieles davon nur Caricatur ist.

Der Materialismus ist eine Ansicht über das Wesen des Geistes, nicht über die Materie; der Idealismus ist eine einseitige Ansicht über das Wesen der Materie. Dieser will die Materie als Erscheinung des Geistes, jener den Geist als Erscheinung der Materie beweisen.

Nach diesem Vorworte wollen wir zunächst einen Unterschied in der Lehre der Materialisten hervorheben.

Die ältesten entschiedenen Materialisten sind Demokrit und Leukipp, sodann die Epicuräer, welche die Atomenlehre des Demokrit restaurirten. Sie sehen die Seele nicht als eine Erscheinung der Materie, sondern selbst als einen besonderen Stoff an. Die Seele besteht nach ihrer Meinung aus körperlichen Atomen der feinsten und beweglichsten Art, vergleichbar den Sonnenstäubchen. Die Seelenatome wohnen selbst im Körper, von ihm wie von einem Gefäße umschlossen. Nimmt man für die Seele einen besonderen Stoff, besondere Atome oder ein einziges Atom an, so wird damit jedenfalls nicht das selbständige Sein, die Substantialität der Seele in Frage gestellt. Dieser Materialismus kann also manches conserviren, was der moderne Materialismus aufgeben muß. Da jener die Seele nicht als eine Erscheinung von etwas Anderem, sondern als eine Substanz für sich ansieht, so würde man alle Seelenfunctionen zuletzt auf ein Atom des Körpers zurückführen müssen; unter allen Atomen des lebendigen Körpers würde ein Atom die Seele sein. Das Seelenatom würde also das Centrum des organischen Körpers sein.

Davon ist aber der moderne Materialismus verschieden. Er sieht den Geist nur als eine Wirkung und Erscheinung der körperlichen Substanz, nicht aber selbst als eine Substanz an. Wir beschäftigen uns hier nur mit diesem modernen Materialismus. Wir betrachten ihn a. nach seiner Begründung und

b. nach seiner Erklärung. Wir müssen wissen, worauf sich die Behauptung, daß der Geist eine Erscheinung körperlicher Substanzen ist, gründet, und wie sich aus den körperlichen Substanzen geistige Erscheinungen erklären lassen.

a. Der Materialismus geht von der äußeren sinnlichen Wahrnehmung aus, die nur direkt körperliche Erscheinungen zu erkennen giebt. Daraus schließt er auf den Erscheinungen zu Grunde liegende, denselben entsprechende materielle Substanzen. Aus der äußeren Sinneswahrnehmung schließt er auf das objective und substantielle Dasein von Körpern. Die Materie ist der Träger aller Eigenschaften und Veränderungen, welche die Sinne wahrnehmen. Dieser Schluß ist berechtigt und gültig.

Dieser Realismus ist für den Materialismus aber nur der Anfang. Er überschreitet ihn sogleich, denn er behauptet: es giebt nur materielle Substanzen, er lehrt die alleinige Substantialität der Materie. Was berechtigt den Materialismus aber zu dieser Ausschließlichkeit? Offenbar nicht die Erfahrung. In jener Behauptung wird vielmehr die Erfahrung überschritten, es ist das eine über alle Erfahrung hinausgehende, transcendentale Behauptung. Denn die Erfahrung zeigt uns das Vorhandensein von körperlichen Erscheinungen, woraus wir auf materielle Substanzen schließen; sie kann uns aber nicht lehren, daß es nur materielle Substanzen giebt.

Zu der Ausschließlichkeit der alleinigen Substantialität der Materie gelangt der Materialismus durch eine logische Forderung, welche indeß alle Erfahrung überschreitet. Die Logik fordert, daß alle Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zuletzt aus einer Einheit erklärt werde. Der Verstand wird in der Erklärung aller Erscheinungen nicht eher befriedigt, als bis er sie auf eine Einheit der Substanz zurückgeführt hat. Diese logische Regel wendet der Materialismus metaphysisch an. Sie führt ihn zu der Annahme, es sei auch eine objective Einheit in der ganzen gegebenen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen vorhanden. Diese Einheit sei die in allen Erscheinungen gleiche materielle Substanz.

Das ist ihm der durchgehende Zusammenhang aller Erscheinungen, daß sie insgesammt aus materiellen Substanzen hervorgehen. Hierbei kommt es nicht darauf an, ob man der Zahl nach Eine materielle Substanz oder viele materielle Substanzen annimmt, es kommt nur auf die Gleichartigkeit der Substanzen an. Der Materialismus kann sich ebensogut monistisch als atomistisch gestalten. Das französische „System der Natur" ist monistisch, während unsere Materialisten der letzten Zeit vorwiegend Atomisten sind. Viele schwanken auch zwischen beiden Systemen. Der Materialismus geht also aus einer logischen Forderung hervor, die er metaphysisch anwendet, er ist ein Philosophem. Er ist kein Lehrsatz der Erfahrung, sondern ein Lehrbegriff, welcher alle Erfahrung überschreitet und eine logische und metaphysische Begründung hat.

In diesem Punkte mögen sich manche Materialisten wohl selbst täuschen. Sie meinen, sie seien die allein consequenten Empiristen, die nichts lehren, als was sich direkt empirisch demonstriren lasse. Allein das ist nicht richtig. Der Materialismus beruht auf Erfahrung, sofern er aus äußeren Erscheinungen auf körperliche Substanzen schließt. Daß aber nur materielle Substanzen existiren, ist ein bloßer Glaubenssatz des Materialismus.

Lassen wir seine Begründung vorläufig gelten, obgleich wir sie nicht als richtig einräumen, und giebt es, wie wir als Hypothese annehmen wollen, nur körperliche Substanzen, so ist die selbstverständliche Folge, daß auch die geistigen Erscheinungen nur Wirkungen jener sind.

b. Wir fragen hier: wie können körperliche Substanzen geistige Erscheinungen hervorbringen? Beim Idealismus fragen wir: wie können geistige Substanzen körperliche Erscheinungen hervorbringen? Wir haben hier also die umgekehrte Frage. Im Grunde ist das eine so parador als das andere. Es ist ebenso ein Wunder, wenn körperliche Substanzen geistige Erscheinungen, als wenn geistige Substanzen körperliche Erscheinungen produciren.

Der Materialismus gebraucht auch dasselbe Hülfsmittel wie

der Idealismus. Jener nimmt eine immer höher steigende Ausbildung der Materie von der niederen Stufe der unorganisirten Materie zu der pflanzlichen und thierischen an und behauptet, auf den höheren Stufen der Organisation bringe die Materie geistige Erscheinungen hervor. Nach ihm entstehen zunächst durch eine einfache Combination der Stoffe nur todte, leblose Körper: dann durch eine andere Combination der Stoffe lebendige Körper: die Lebensfunctionen treten bei den Pflanzen hervor; auf der höchsten Stufe aber entsteht durch eine andere Combination und Veränderungsweise der Stoffe die animale Function: Empfindung, willkürliche Bewegung, Vorstellen, Denken, Wollen. Der Materialismus lehrt wie der Idealismus einen Gradunterschied zwischen Geist und Materie. Nach dem Idealismus ist die Materie der niedrigste Grad des geistigen Daseins, nach dem Materialismus ist umgekehrt der Geist eine Erscheinung des höchsten Grades in der Organisation der Stoffe. Der Geist ist ihm also eine von gewissen Bedingungen und Umständen abhängige Erscheinung der Stoffe oder der materiellen Substanzen.

Diese Bedingungen bestehen darin, daß sich in einem organischen Körper ein Nervensystem bildet. Alle geistigen Thätigkeiten sind nur die den Nerven und dem Gehirn eigenthümlichen Functionen. Jeder einzelne Stoff in der Körperwelt hat seine besondere Function, und so auch natürlich eine bestimmte Combination der Stoffe. Da wir nirgends factisch geistige Thätigkeiten ohne die entsprechenden Organe der Sinne, der Nerven, des Gehirns finden, so — sollen wir schließen — ist auch die Seele und der Geist eine Wirkung und eine Erscheinung aus der den Nerven eigenthümlichen Verbindung und Gestaltung der Stoffe und Atome. Die verschiedene Organisation des Nervensystems lasse uns auch auf eine verschiedene Entwicklung der geistigen Functionen schließen. Wie in dem Thierreiche die Organisation des Nervensystems fortschreite, so schreite auch die Entwicklung der geistigen Thätigkeiten vor. So sei es auch bei dem Menschen. Die Größe seines Gehirns überwiege die der

Thiere um ein Beträchtliches, und daher komme seine größere geistige Vollkraft.

Hieraus soll nun folgen, daß die Seelenthätigkeiten ebenso Functionen des Gehirns und der Nerven sind, wie andere Organe des Thier- und Menschenleibes ihre entsprechenden Functionen ausüben. Wie es die Function der Leber ist, Galle abzusondern, so sei es die Function des Gehirns, Gedanken zu secerniren. Die geistigen Thätigkeiten verhalten sich also zu dem Stoffe, woran sie gebunden sind, nicht anders, wie sich überhaupt die Kräfte und Thätigkeiten zu ihren Stoffen verhalten. Keine Kraft ohne Stoff, an dem sie haftet, und kein Stoff ohne Kraft, die er ausübt. Man meint also, es sei eine vollkommen gleiche Proportion vorhanden zwischen den Nerven und den geistigen Thätigkeiten wie zwischen den Stoffen und ihren bewegenden Kräften überhaupt. Der Materialismus stützt sich also auf eine Gleichung, eine Proportion oder Analogie.

Daß der Materialismus sich ebenso wie der Idealismus auf eine Analogie basirt, beweist, daß er Speculation und nicht Empirie ist. Er selbst besteht logisch nicht in einem speculativen Verfahren; denn die Analogie ist ein Hülfsmittel der speculativen Methode. Der Idealismus will alle körperlichen Erscheinungen begreifen in Analogie mit dem Ich, welches uns das Bekannteste ist; der Materialismus will umgekehrt alle geistigen Thätigkeiten begreifen in Analogie mit den körperlichen Vorgängen.

Wir halten solche Analogien nicht für unberechtigt. Warum sollen wir nicht geistige Thätigkeiten mit körperlichen Vorgängen vergleichen? Beruhen doch viele Bezeichnungen des Geistes und seiner Thätigkeiten auf solchen Analogien. Allein wenn die Analogie des Materialismus zulässig ist, so ist es auch die des Idealismus. Diese beiden feindlichen Systeme, die sich einander ihre Position leugnen, wollen sich aber ihr analogisirendes Verfahren gegenseitig nicht einräumen.

Als Hülfsmittel des Erkennens sind alle Analogien erlaubt. Wie oft wird uns nicht ein geistiger Vorgang an einem körperlichen deutlich und umgekehrt. Wir müssen beide Arten der Analogien als solche anerkennen. Allein die Analogie ist noch keine

Erklärung. Und das ist der Irrthum des Materialismus wie des Idealismus, daß sie ihre Analogien für adäquate Begriffe und Erklärungen ausgeben.*)

Die Materialisten meinen die geistigen Thätigkeiten erklärt zu haben, wenn sie sie mit körperlichen Vorgängen vergleichen. Bis auf den heutigen Tag aber haben sie keine Erklärungen von dem Geiste und seinen Thätigkeiten gegeben, sondern nur Analogien. Die Nerven, sagen sie, leiten die Empfindungen wie der Telegraphendraht den elektrischen Strom; das Gehirn denkt, wie der Muskel sich contrahirt und die Lungen athmen; von dem kleinen Gehirn strömt der Wille durch die motorischen Nerven in den Muskel wie durch den Draht der elektrische Funke. Solche Analogien sind als Analogien unschuldige Spielereien; nur die Meinung, daß sie Erklärungen sind, daß sie mehr als Analogien sind, ist das Irrthümliche daran. Wer sich solche Analogien als Erklärungen aufbinden läßt, den muß man bedauern, da es ihm offenbar an Urtheilskraft fehlt.

Wenn der Materialismus die geistigen Erscheinungen wirklich in dieser Weise erklären könnte, so würde er doch endlich einmal nicht bloß eine Anatomie und Physiologie der Nerven, sondern eine Psychologie schreiben. Warum giebt es keine Psychologie auf der Grundlage des Materialismus? Er, der da meint, den Schlüssel für alle Räthsel der Welt in der Hand zu haben, kann es nicht einmal so weit bringen, daß er uns endlich das Werk liefert, in dessen Besitz zu sein er fast auf allen Gassen renommirt. Wenn der Materialismus erst eine Psychologie geschrieben hat, wollen wir ihm Recht geben; bis dahin aber muß er den Vorwurf tragen, daß er nichts erklärt, sondern nur Analogien aufstellt, und daß er sich selbst betrügt, da er diese Analogien für Erklärungen hält. Die Naturwissenschaften von der körperlichen Natur, wie die Physik, die Chemie, besitzen wirkliche Erklärungen; allein die angebliche Wissenschaft des Materialismus von dem geistigen Leben besitzt bis Dato keine. Er wird auch über seine

---

*) Vgl. Harms' Abh. zur syst. Philosophie S. 246 ff.

Analogien ebensowenig je hinauskommen als der Idealismus, der körperliche Erscheinungen psychologisch erklären will.

Von diesem Mangel hat der Materialismus nun selbst ein Bewußtsein; er weiß selbst, daß er nicht leistet, was er verspricht. Denn fast in allen materialistischen Schriften findet sich die Versicherung, daß diese Erklärung der geistigen Thätigkeiten aus körperlichen Vorgängen, aus den Nerven und den Gehirneinrichtungen dereinst gelingen werde, wenn nur die exacten Wissenschaften weiter vorgeschritten, wenn namentlich erst die mikroskopische Anatomie, die Physik und Chemie weiter ausgebildet sein werden. Bis jetzt ist also der Materialismus noch keine erklärende Wissenschaft, sondern eine Verheißung, er prophezeit, statt zu erklären; er ist bis jetzt weit mehr eine Glaubenssache als eine Sache der Wissenschaften. Die großen Fortschritte der Naturwissenschaften, die genaue Kenntniß, welche wir von dem Bau und der Structur der Nerven und des Gehirns erhalten haben, haben ihn persuadirt, daß sich dereinst auch die psychischen Erscheinungen ebenso werden erklären lassen. Allein ehe das wirklich geleistet ist, ehe die Prophezeiungen sich erfüllt haben, und der Glaube zu einer demonstrirbaren Theorie geworden ist, wird der Materialismus einräumen müssen, daß er eine sehr anfechtbare Hypothese ist, neben der jede andere ebenso berechtigt ist als seine eigene. Was dem Materialismus im großen Kreise Beifall erworben hat, ist die Stärke seines Glaubens, die Kühnheit seiner Prophezeiung, nicht aber seine wissenschaftliche Leistung; denn eine wirkliche Erklärung psychischer Vorgänge aus bloß körperlichen Vorgängen der Nerven giebt es nicht. Um das ausführen zu können, wissen wir wirklich zu wenig Sicheres und Zuverlässiges über die Functionen der einzelnen Theile des Gehirns. Wenn die Materialisten daher das Gehirn als das Subject der geistigen Thätigkeiten des Denkens, Wollens, des Verstandes, der Vernunft bezeichnen, so ist das bis jetzt nur eine Abnormität des deutschen Sprachgebrauchs. Sie setzen das Wort Gehirn, wo die deutsche Sprache sonst das Wort Seele, Geist, Ich gebraucht.

Factisch bestehen die Erklärungen des Materialismus in

einem Parallelismus zwischen gewissen Partien des Nervensystems und den geistigen Thätigkeiten. Die geistigen Thätigkeiten entwickeln sich parallel der Organisation des Nervensystems. Das sei bei dem Menschen wie im Thierreiche der Fall. Man kann diesen Parallelismus zugeben, wenn es auch im einzelnen bei weitem nicht gelungen ist, die Uebereinstimmung der Glieder mit Sicherheit nachzuweisen. Räumt man aber auch einen solchen Parallelismus ein, so folgt daraus weiter nichts, als daß die geistige Entwicklung durch den Körper, und insonderheit durch die Sinnorgane und das Nervensystem bedingt ist. Denn der menschliche Geist ist ein incorporirter Geist, und da ist es ohne Zweifel richtig, daß er in seinen Thätigkeiten und Entwicklungen auch von seinen Seelenorganen abhängig ist. Nur der allerextremste Idealismus kann leugnen, daß der Geist von seinem Körper abhängig ist. Absolut ist diese Abhängigkeit aber nicht. Die körperlichen Verschiedenheiten der Menschen sind im Vergleich mit ihren geistigen Verschiedenheiten nur gering. Napoleon I., Kant, Raphael hatten nur kleine Köpfe und nicht große Gehirne, und dennoch übertrafen sie die großköpfigen Menschen mit viel Gehirn an Thatkraft, an Denken, an Phantasie bei weitem. Eine absolute Abhängigkeit der geistigen Thätigkeiten von dem Nervensystem existirt nicht, wohl aber muß man eine relative einräumen. Das Berechtigte des Materialismus liegt in dem genaueren Nachweise dieses Parallelismus und dieser Abhängigkeit der geistigen Entwicklung von den Seelenorganen.

Allein der Materialismus will mehr; er will, daß die Functionen des Geistes sich ebenso zu dem Nervensystem verhalten, wie sich überhaupt die Kraft zum Stoff verhält. Diese Proportion würde richtig sein, wenn alle Glieder der Proportion einen gleichen Ursprung und Werth hätten. Drei Glieder derselben stammen aus der äußeren Wahrnehmung, das vierte Glied aber nicht. Aus der äußeren Wahrnehmung erkennen wir die Stoffe mit ihren Kräften und das Nervensystem, aber die *geistigen Thätigkeiten erkennen wir nicht aus der äußeren Wahrnehmung.* Da das vierte Glied aus einer

anderen Erkenntniß stammt als die übrigen drei Glieder, so ist die Proportion nicht richtig. Die Thätigkeiten des Geistes verhalten sich nicht zu den Nerven und dem Gehirn, wie sich die Kräfte zu den Stoffen verhalten, denen sie inhäriren.

Dies ist, wie mir scheint, der entscheidende Punkt. Woher wissen wir denn überhaupt, daß Nerven empfinden, daß das Gehirn denkt, daß das Nervensystem im allgemeinen das Seelenorgan ist? Nun sagt man, das ist ja über allen Zweifel erhaben, alle Beobachtungen und Experimente beweisen es; wie kann man überhaupt noch solche Frage thun? Wir müssen wirklich befürchten, daß die Materialisten ärgerlich und böse werden, wenn man ihnen diese Frage zur Beantwortung vorlegt. Wir müssen aber doch ihre Beantwortung verlangen, denn wir behaupten, daß davon die Gültigkeit und Zuverlässigkeit jener Proportion abhängt, worin das Wesen des Materialismus besteht. Denn die Erkenntniß, daß das Nervensystem Organ der geistigen Thätigkeiten ist, daß die Nerven empfinden, daß das Gehirn denkt, stammt nicht aus Einer, sondern aus zwei Quellen. Die Erkenntniß der Nerven und des Gehirns stammt aus der äußeren Wahrnehmung, die Erkenntniß aber, daß Nerven empfinden und das Gehirn denkt, nicht. Geistige Thätigkeiten sind äußerlich nicht wahrnehmbar.

Wie wir bereits oben nachgewiesen haben, beruht unsere Erkenntniß von geistigen Thätigkeiten außer uns auf einer symbolischen Auffassung von körperlichen Erscheinungen, welche wir wahrnehmen, und hängt nicht von der Kenntniß der Nerven ab.

Um also Nerven als Empfindungsorgane zu erkennen, ist schon eine vorhergehende Erkenntniß von geistigen Thätigkeiten, welche unabhängig von der Kenntniß der Nerven ist, nothwendig. Die Nerven können wir nicht als Empfindungsorgane, das Gehirn nicht als Denkorgan bestimmen, wenn wir nicht schon vorher geistige Thätigkeiten in uns durch innere Wahrnehmung, außer uns aber durch symbolische Auffassung körperlicher Erscheinungen erkannt haben. Alle Erkenntniß des Nervensystems als Seelenorgan setzt eine vorhergehende Erkenntniß der Seele voraus, die

also nicht aus der Erkenntniß der Nerven entspringen kann. Wenn das wahr ist — und es ist thatsächlich wahr —, so folgt daraus, daß jene Proportion, worauf der Materialismus beruht, nicht richtig ist. Die geistigen Thätigkeiten verhalten sich zu dem Nervensystem nicht, wie sich überhaupt die Kraft zum Stoff, die Function zum Organ verhält. Denn dies letztere Verhältniß ist aus äußerer Wahrnehmung allein erkennbar, das erstere aber nicht. Der Schluß des Materialismus, daß der Geist eine Function der Nerven sei, ist also nicht richtig, da umgekehrt, daß die Nerven Organe geistiger Thätigkeiten sind, erst daraus folgt, daß man die geistigen Thätigkeiten schon vorher kennt. Ist ihre Erkenntniß aber unabhängig von den Nerven, so mag man immerhin einen Parallelismus zwischen Geist und Körper, Nerven- und Seelenthätigkeiten annehmen, wogegen wir gar nichts einzuwenden haben; nur das ist nicht richtig, daß der Geist nur eine Wirkung der Materie sei. Die Materie hat unstreitig ihre Kräfte der Anziehung und Abstoßung, aber von ihren Kräften ist der Geist keine Wirkung. Von körperlichen Erscheinungen direkt auf den Geist zu schließen, ist der Fehlschluß des Materialismus wie des Idealismus. Auf den Geist schließen wir nur direkt aus der inneren Wahrnehmung seiner Thätigkeit in uns, welche durch nichts Körperliches vermittelt ist, da nichts Körperliches innerlich wahrnehmbar ist; oder analogisch aus der symbolischen Auffassung körperlicher Erscheinungen, wo gleichfalls vorausgesetzt ist, daß der Körper nicht ist, was er symbolisirt.

Es bleibt noch ein Punkt des Materialismus übrig, den wir besprechen müssen. Der Materialismus will, daß der Geist eine Wirkung der höheren Stufen der organischen Materie sei, er ist ihm das höchste Product der feinsten Organisation der Stoffe. Wie wir nun aber bei dem Idealismus fragen, woher die Grade des geistigen Daseins stammen, so müssen wir auch den Materialismus fragen, *woher denn die Grade der höheren Organisation der Materie stammen.* Dies ist nicht denkbar ohne einen *Zweck.* Der Zweck aber liegt im Geiste. Die höhere animale Organisation des Nervensystems dient, damit

die geistigen Functionen stattfinden können. Allein wenn dies der Fall ist, so muß umgekehrt der Geist selbst als ein Grund der Organisation der Materie gedacht werden. Und damit wären wir denn in unseren Erklärungen im Kreise herumgekommen. Einmal ist der Geist eine Wirkung aus der höher organisirten Materie, und dann hat umgekehrt die höhere Organisation selbst ihren Zweck und Grund in dem Geiste. Ich weiß wohl, daß man in den Systemen des Materialismus bloß von der Thatsache ausgeht, daß es verschiedene Grade der organisirten Materie giebt, daß auf der höchsten Stufe die Materie gleichsam in den Geist umschlägt, und daß man nun bei dieser Thatsache stehen bleibt. Allein das heißt nicht Philosophie und Metaphysik treiben. Will man das, so muß man den Grund der höheren Organisation angeben, und man wird keinen anderen finden können als den Geist selbst. Was ist eine Hand, was sind Sinnorgane, wenn es keine Seele giebt, wofür sie Organe sind. Mag man sich die Seele in die Materie, in das Ei, in den Samen versenkt denken, so tief man will, die Seele selbst ist doch darin, und ohne ihr Dasein vorauszusetzen, hat es keinen Sinn von höheren Stufen der Organisation, von einem parallelen Fortschritt der geistigen Functionen mit dem Nervensystem zu sprechen.

In Summa also: der Materialismus ist eine einseitige Weltansicht, selbst abgesehen von allen moralischen und religiösen Consequenzen. Wohl hat er eine wissenschaftliche und auch eine berechtigte Seite an sich. Er will Einheit in allen Erklärungen der Erscheinungen, aber er vergreift sich, wenn er diese Einheit in die gleichartige körperliche Substanz verlegt; er will Erklärungen vom Geiste geben, und giebt Analogien; er stellt eine Proportion als Axiom auf, und sieht nicht, daß das eine Glied der Proportion zu den anderen dreien nicht in gleicher Stellung steht. Berechtigt aber ist es, daß er die körperliche Bedingung für das Leben des Geistes untersucht. In Zukunft werden wir daraus noch vieles lernen, aber nur für die Bedingung, nicht für die Sache selbst.

II. Die Seele in Verbindung mit dem Leibe.

Die Frage nach der Einheit und dem Zusammenhange von Geist und Materie gehört der neueren Zeit an. Denn die Frage kann erst entstehen, wenn man Geist und Materie von einander scheidet und erkennt, daß beide etwas Positives und Reales, in ihrer Art Verschiedenes sind. Wo das nicht der Fall ist, tritt die Frage gar nicht hervor. Faßt man den Geist nur als das bewegende, active Princip in der Körperwelt auf, so versteht sich die Gemeinschaft von selbst. Daher tritt diese Frage auch in der alten Philosophie nicht hervor.*)

Wenn man aber Geist und Körper nach der Art, wie sie durch innere und äußere Wahrnehmung erkannt werden, und nach der Art, wie sie sind, von einander unterscheidet und von der gegebenen Dualität der Erfahrung ausgeht, so wird die Erklärung von ihrer Gemeinschaft ein neues Problem der Metaphysik.

Erst nachdem durch Cartesius diese Dualität zuerst hervorgehoben worden ist, konnten die einseitigen Systeme des Idealismus und Materialismus versucht werden, wie sie der neueren Zeit angehören. Solange der Geist, wie bei den Alten, in wesentlicher Beziehung zur Körperwelt aufgefaßt wurde, waren jene Systeme im eigentlichen Sinne nicht möglich. Daher ist der antike Materialismus etwas Anderes als der moderne. Erst nachdem die Scheidung erfolgt ist, konnte man versuchen, die Materie oder den Geist als die Eine Substanz zu setzen, worauf alles zurückführbar sein soll.

Solange die Chemie noch nicht die Elemente zu scheiden vermochte, konnten wir keine richtige Einsicht von ihrer Verbindung in den gegebenen Körpern der Natur gewinnen. So ist es auch hier. Es ist vor allem nothwendig, die Unterscheidung und Entgegensetzung von Geist und Materie anzuerkennen und richtig zu würdigen.

Gegeben ist in der Erfahrung beides. Auch ist, wie es

*) Fr. Harms' Metaphysik S. 46—60.

scheint, ihr Zusammenhang und ihre Gemeinschaft nicht zweifelhaft. Durch die Sinnorgane empfängt die Seele Einwirkungen von außen, die durch ihren Körper vermittelt sind, und die sie nicht haben würde, wenn beide nicht in Zusammenhang wären. Durch die Bewegungsorgane wirke ich nach außen, was nicht möglich wäre, wenn die Seele mit dem Körper nicht in Gemeinschaft wäre. Thatsächlich ist Geist und Körper von einander abhängig. Das concret Gegebene ist nicht der Geist und nicht die Materie, sondern ihr Zusammensein und ihre Wechselwirkung. Wie ist nun dies zu erklären?

Darüber giebt es verschiedene Ansichten und Systeme. Die Gemeinschaft ist entweder hyperphysisch: sie hat ihren Grund in Gott allein, der den Zusammenhang von Körper- und Geisterwelt vermittelt; oder physisch: es findet ein realer Zusammenhang zwischen beiden statt, nicht ein bloß ideal durch Gott vermittelter.

Die hyperphysische Gemeinschaft wird angenommen in dem System des Occasionalismus von Geulincx und Malebranche, in dem System des Spinoza und in dem der prästabilirten Harmonie von Leibniz.

Ist die Gemeinschaft physisch, so kann sie entweder einseitig sein und nur in der Abhängigkeit der einen Seite, entweder des Geistes vom Körper — Materialismus — oder des Körpers vom Geiste — Idealismus — bestehen; oder die physische Gemeinschaft kann wechselseitig sein und entweder aus dem Orte der Seele im Körper oder aus dem Wesen von Geist und Körper erklärt werden.

1. Die Systeme der hyperphysischen Gemeinschaft von Geist und Körper.

a. Der Occasionalismus.

Geist und Körper können nach ihm nicht auf einander wirken. Zwischen beiden findet keine reale Gemeinschaft statt. Diese Ansicht beruht auf der bloß mechanischen Erklärung der

Körperwelt, die von Cartesius ausgeht, welche Geulincx und Malebranche angenommen haben, und wozu in unserer Zeit Lotze wieder zurückgekehrt ist.

Sie gehen davon aus, daß die Materie ein bloß räumliches Dasein hat, welches alle Bewegung von außen empfängt und keine bewegende Kraft besitzt. Die ganze Körperwelt sei in allen Stücken nur eine Maschine. Das ist nach Cartesius und Lotze auch der menschliche Körper. Die Maschine der Körperwelt im großen wie im einzelnen beruht nun darauf, daß sich ihr Quantum der Bewegung nicht verändert, sondern nur verschieden vertheilt. Veränderte es sich, so würde die Maschine selbst ins Stocken kommen, gestört werden und damit auseinanderfallen. Bewegende Kraft kommt der Materie also nicht zu. Sie kann nichts hervorbringen, nichts leisten, hat keine Causalität; sie ist nur im Raume, besitzt nur räumliche Eigenschaften, ist nur ein zuständliches Dasein.

Hieraus folgt, daß die Gemeinschaft und Wechselwirkung von Seiten des Körpers nicht möglich ist. Denn wenn erstens der Körper auf den Geist wirken und in ihm Empfindung hervorbringen sollte, so würde das nur möglich sein, wenn eine Bewegung von dem Körper auf den Geist überginge. Geschieht das, so verliert der Körper diese Bewegung; und da er selbst keine bewegende Kraft besitzt, um sie wieder zu erzeugen, so würde dadurch die Maschine des Körpers zerstört werden und zerfallen. Ebensowenig kann zweitens der Geist auf den Körper wirken, z. B. wenn er handelt. Denn dadurch würde vom Geiste eine Bewegung auf den Körper übergehen, sein Quantum der Bewegung würde vermehrt und also die Maschine zerstört und unmöglich gemacht.

Daß keine Gemeinschaft von Seiten des Körpers stattfinden kann, ergiebt sich aus dieser bloß mechanischen Auffassung von der Körperwelt.

Dasselbe gilt von Seiten des Geistes. Der Geist hat sein Wesen im Wissen. Nur die Handlungen gehören ihm an, welche er mit Bewußtsein hervorbringt. Wovon ich nicht weiß, daß und

wie ich es thue, das geschieht auch nicht von mir. Wer wirkt, muß wissen, wie er wirkt. Ich kann meinen Körper daher nicht in Bewegung setzen, ihn nicht als Organ gebrauchen, da ich nicht weiß, wie das geschieht. Ich bin nicht der Urheber der Bewegungen in der Körperwelt, sondern nur der Zuschauer. Was ich thue, bleibt in mir, und ich thue nur, wovon ich weiß, daß und wie es geschieht. Alles Uebrige ist in mir nur ein Leiden. Was ich leide, bringe ich nicht hervor. Daher bin ich auch nicht die Ursache der mannigfaltigen sinnlichen Vorstellungen, die in mir sind, da ich nicht weiß, wie sie entstehen. Mein Geist bringt weder Bewegungen in der Körperwelt noch seine mannigfaltigen sinnlichen Vorstellungen hervor, weil er nur das hervorbringen kann, wovon er ein Bewußtsein hat.

Also ist keine reale Gemeinschaft und Wechselwirkung zwischen Geist und Körper möglich. Beide können ihrem Wesen und Begriffe nach nicht auf einander wirken, es kann daher Uebereinstimmung zwischen beiden nur durch eine hyperphysische Ursache, durch Gott bewirkt werden. Denn die mannigfaltigen sinnlichen Vorstellungen in uns weisen auf eine Ursache außer uns. Gott aber als unendlicher Geist und als Schöpfer der Körperwelt kann diese in Bewegung setzen. Er bewirkt bei Gelegenheit der körperlichen Bewegungen entsprechende Gedanken in uns, den endlichen Geistern, und umgekehrt bei Gelegenheit der Gedanken in den endlichen Geistern entsprechende Bewegungen in den Körpern. Das ist das System des Occasionalismus, der gelegentlichen Ursachen. Weder die Körper noch die endlichen Geister sind Ursachen von dem, was in der ihnen entgegengesetzten Welt vorgeht, sie sind nur die Gelegenheit dafür; die Ursache von allem Geschehen in der Körperwelt und von der Uebereinstimmung desselben mit dem Geiste ist Gott.

Diese Ansicht genügt nicht. Zuerst hebt sie allen direkten Verkehr zwischen der Körper- und Geisterwelt auf. Die Körper bewegen sich für sich; die geistigen Wesen sind in ihrem Bewußtsein und Denken eingeschlossen. Indem sie ein beständiges Eingreifen Gottes in der scheinbaren Wechselwirkung zwischen

dem Geist und dem Körper lehrt, setzt sie Wunder an die Stelle von Erklärungen. Sie schiebt alles auf die göttliche Allmacht zurück und zeigt uns nicht, wie der unendliche Geist auf die Körperwelt wirken kann. Endlich hebt sie die moralische Verantwortlichkeit für die Handlungen auf. Verantwortlich würde ich nur für den Gedanken und den Entschluß sein, nicht aber für meine Handlung und ihren Erfolg, da ich sie nicht thue, sondern mein Körper ohne mich. Das System des Occasionalismus läßt sich daher nicht halten.

b. Der Spinozismus.

Spinoza sieht Körper und Geist nicht als Substanzen, sondern als Attribute an, die für sich keine Existenz haben. Er hebt zugleich die Substantialität des Körpers und des Geistes auf. Sie sind beide nur Attribute Einer Substanz. Es existirt nur ein einziges Wesen, nämlich Gott; was außerdem noch zu sein scheint, ist nur ein Modus der göttlichen Existenz.

Gott aber ist das eine Wesen, welches sich zugleich in den beiden Attributen der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens darstellt. Das Attribut des Körpers ist die Ausdehnung, das Attribut des Geistes das Denken, aber die Substanz von beiden ist dieselbe.

Ausdehnung und Denken aber sind totaliter verschieden. Jedes der beiden Attribute kann für sich begriffen werden. Die Ausdehnung ist für sich ebenso klar und begreiflich wie das Denken für sich. Keins bedarf des andern, um erkannt zu werden. Es kann aber auch keins der beiden Attribute aus dem andern begriffen werden. Weder läßt sich aus der Ausdehnung das Denken, noch aus dem Denken die Ausdehnung begreifen. Eins muß von dem andern negirt werden: der Gedanke hat keine Ausdehnung, keine Gestalt, kein räumliches Dasein, und die Ausdehnung kann nicht denken.

Also kann auch das Ausgedehnte nicht auf den Gedanken, und der Gedanke nicht auf das im Raume Ausgedehnte wirken, wenn sie überhaupt wirken könnten; denn da jedes für sich ohne

Substanz ist, so hat keins von beiden Causalität. Da nur Eine Substanz, nämlich Gott, ist, so ist auch nur Eine Ursache von allem, was in der ausgedehnten und denkenden Welt geschieht. Gott ist die Eine immanente Ursache von allem, was überhaupt geschieht.

Unmittelbar auf einander zurückführen lassen sich aber Ausdehnung und Denken doch nicht. Eins sind sie nur in Gott. Er stellt sich in beiden in gleicher Weise dar. Sie sind beide nur verschiedene Auffassungsweisen des einen göttlichen Wesens. Allein direkt sind sie verschieden. Sie sind wie zwei parallele Linien, die sich nirgends in ihrem Verlaufe berühren, sich aber im Unendlichen schneiden. In Gott stimmen sie völlig überein.

Da Gott die Eine Substanz aller Erscheinungen und die Eine immanente Ursache aller Veränderungen ist, so muß auch alles, was im Denken oder Gedanken sich darstellt, in der Ausdehnung sein, und was umgekehrt in der Ausdehnung ist, im Denken sich vorfinden. Es erklärt sich hiernach von selbst, daß die Veränderungen in beiden Gebieten parallel sind. Eine Modification des Gedankens ist auch eine Modification der Ausdehnung und umgekehrt. Sowie der menschliche Körper sich verändert, hat er auch entsprechende Vorstellungen in seinem Denken; und sowie seine Vorstellungen sich ändern, modificirt sich auch die Ausdehnung seines Körpers. Doch ist die wahre Ursache von allem die absolute Substanz. Der menschliche Körper ist ein Modus der göttlichen Ausdehnung, und die menschliche Seele ein Modus des göttlichen Denkens. Wie das eine, so das andere; die Seele ist der Begriff ihres Körpers, und der Körper der Gegenstand dieses Begriffes.

Gelegentliche Ursachen und Wunder sind hier nicht mehr vorhanden, sondern eine alles direkt bestellende göttliche Wirksamkeit, die sich in zwei Attributen darstellt.

Auch bei Spinoza ist der Zusammenhang zwischen der körperlichen und geistigen Welt nur ein idealer; ein wirklicher durch Causalität ist nicht vorhanden. Was in dem einen Attribute ist, soll deshalb zugleich in dem andern gleichsam a priori sich finden.

Er sieht sich genöthigt, den empirischen Zusammenhang für einen Schein auszugeben.

Zugleich aber hebt er den Unterschied von körperlicher und geistiger Welt als bedeutungslos in der absoluten Substanz auf. An sich, in Beziehung auf Gott ist Ausdehnung und Denken dasselbe, da fallen sie zusammen, da ist von einem wechselseitigen Einfluß nicht mehr die Rede. Der Unterschied besteht nur in der Auffassungsweise. Spinoza hebt das Problem, um das es sich handelt, auf. Da beide in sich völlig unselbständige Attribute und an sich ohne Unterschied sind, so wird das Problem nicht erklärt, sondern verschwindet selbst.

c. Der Prästabilismus.

Leibniz ist Idealist oder Spiritualist, er sieht die Materie nur als Erscheinung von geistigen Substanzen an, welche er Monaden nennt. Bei ihm bekommt das Problem daher eine etwas andere Fassung. Es ist nicht mehr die Frage, wie Verschiedenartiges — der Geist, welcher kein Körper ist, und der Körper, welcher kein Geist —, sondern wie geistige Substanzen, welche von einander geschieden sind, auf einander wirken und im Zusammenhange stehen können.

Ein realer Zusammenhang ist zwischen bloß geistigen Substanzen oder Monaden nicht möglich. Sie besitzen keine transeunten Thätigkeiten und können daher nicht auf einander wirken. An die Stelle der Wechselwirkung tritt die Harmonie in der Entwicklung aller geistigen Substanzen. Alle Dinge in der Welt entwickeln sich in Uebereinstimmung mit einander, so daß, wenn in dem einen Dinge etwas geschieht, zugleich in dem andern eine Entwicklung eintritt, ohne daß das eine Ding in das andere eingreift.

Diese Harmonie ist prästabilirt, sie ist durch Gott vorherbestimmt. Alle einzelnen Substanzen der Welt sind von Gott geschaffen. Darin sind sie alle gleich. Schon in dieser Abhängigkeit von Gott stimmen sie überein, so verschieden sie auch unter sich sein mögen. Aber die Schöpfung der einen Substanzen

konnte nur in Rücksicht und Uebereinstimmung mit allen geschehen. Gott hat sie alle so geschaffen, daß sie in allen ihren Thätigkeiten mit einander übereinstimmen.

Auch dies System macht jeden realen Zusammenhang illusorisch. Nur scheinbar aber nicht wirklich wirkt das eine Ding in der Welt auf das andere; alle Wirkung geht durch Gott hindurch. Nur geschieht das von Anfang an auf einmal. Im Grunde sind alle Dinge nur Automaten, aber nicht körperliche, sondern geistige Maschinen. Der Unterschied zwischen Leibniz und Spinoza ist so groß nicht. Bei Spinoza ist alles nur ein Modus der göttlichen Attribute, bei Leibniz besteht freilich alles aus Monaden, aber ihre Entwicklung ist völlig vorherbestimmt; was sie thun, wirkt nur das göttliche Gesetz der vorherbestimmten Harmonie.

Das System erklärt den wirklichen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Dingen in der Welt nicht, es macht ihn zu einem Schein und substituirt einen idealen Zusammenhang. Der ideale Zusammenhang findet ohne Zweifel statt, aber er wird nicht real. Es bleibt alles in der göttlichen Gedankenwelt eingeschlossen. Das ist überhaupt bei diesen Systemen der Fall, daß sie die Dinge zu passiven Medien der göttlichen Wirksamkeit machen. Indem sie alles darauf zurückführen, bleibt für die besonderen Substanzen kein Raum ihrer Wirksamkeit nach. Es fragt sich aber nicht darum, wie die göttliche Kraft und Thätigkeit alles durchdringt, sondern wie Geist und Körper im einzelnen auf einander wirken. Den Grundgedanken dieser Systeme können wir anerkennen, aber er reicht für die Erklärung nicht aus.

2. Die Systeme der physischen Gemeinschaft von Geist und Körper.

Diese Systeme nehmen eine reale Gemeinschaft zwischen dem Körper und dem Geiste an. Sie agiren unter einander nicht bloß durch Gottes Allmacht, durch seine Causalität, durch eine prästabilirte Harmonie, sondern eins wirkt thatsächlich auf das andere. Sie lehren aber a. eine einseitige Abhängigkeit entweder des Geistes vom Körper oder des Körpers vom Geiste, b. eine wechselseitige Abhängigkeit von Geist und Körper.

a. Die einseitige Abhängigkeit von Geist und Körper.

a. Nach dem Materialismus besteht die Gemeinschaft darin, daß der Geist vom Körper abhängig ist. Da der Geist nur eine Function und Erscheinung des Körpers, dieser aber die Substanz ist, so kann die Abhängigkeit auch nur eine einseitige sein. Der Geist ist wie der Körper.

Allein das ist wider die Erfahrung. Sie zeigt nicht bloß eine einseitige, sondern eine wechselseitige Abhängigkeit. Die Seele ist nicht nur vom Leibe, sondern der Leib auch von der Seele abhängig. Gemüthsbewegungen bringen Leiden des Körpers hervor, heftige Affecte erschöpfen und zerstören ihn. Das Denken nützt den Körper ab. Die Gemeinschaft ist daher nicht einseitig, sondern wechselseitig.

Man sieht den Geist meistens nur als ein regulatives, nicht als ein constitutives Princip an. Den Körper sieht man allein als das Sein der Dinge constitutiv an. Der Geist ist aber nicht allein ein regulatives, sondern auch ein constitutives Princip von dem Sein der Dinge. Ohne Bewußtsein kann der menschliche Körper nicht stehen, sondern sinkt in sich zusammen; das Bewußtsein richtet ihn auf.

b. Auch der Idealismus lehrt eine einseitige Abhängigkeit als Folge seines Systems, nämlich die Abhängigkeit des Körpers vom Geiste. Der Geist sei Substanz, der Körper ihre Erscheinung, da müsse der Körper sein wie der Geist. Der Mediciner Stahl meinte, die Seele baue sich selbst ihren Leib, der Leib müsse in seinen Thätigkeiten ganz abhängig von der Seele sein, sie müsse ihn durch ihre Macht und ihren Willen regieren können. Und in der That hat ein kräftiger Geist über seinen Körper große Gewalt. Es hat das aber auch seine Grenzen. Die Abhängigkeit ist doch wechselseitig. Der Geist ist auch vom Körper abhängig. Bei den Krankheiten des Körpers leidet die Seele mit. Die Temperamente sind bedingt durch die Constitution des Körpers.

Wechselseitig ist die Abhängigkeit also jedenfalls, was gegen den Idealismus wie den Materialismus spricht. Alle Empfindungen

sind durch die Sinnorgane bedingt. Willkürliche Bewegung aber hat der Körper nur durch die denkende und wollende Seele, nicht für sich.

b. Die wechselseitige Abhängigkeit von Geist und Körper.

α. Die Erklärung aus dem Ort der Seele.

Wenn man meint, daß die wechselseitige Abhängigkeit durch den Ort der Seele bedingt sei, so muß man die Frage beantworten, in welchen Theilen des Körpers die Seele ihren Sitz hat, von wo aus sie auf ihren Körper und er auf sie influirt.

Ueber den Sitz der Seele sind sehr verschiedene Meinungen aufgestellt worden. Bei den Alten hat in dieser Beziehung das Herz einen Vorzug vor dem Gehirn. Das Herz erscheint ihnen überall als der Mittelpunkt des Lebens, wovon alle Bewegungen im Leibe ausgehen. Da ihnen die Seele wesentlich bewegendes Princip des Körpers ist, so verlegten sie ihren Sitz in das Herz. Eine sonderbare Meinung hatte der holländische Arzt Joh. Baptista van Helmont. Nach ihm hat die Seele ihren Sitz im Magenmund, von wo aus sie die Lebensgeister des Körpers regiert. In neuerer Zeit ist man allgemein zu der Ansicht gekommen, daß die Seele ihren Sitz im Gehirn habe, und zwar da, wo alle Empfindungsnerven zusammenkommen und alle Bewegungsnerven anfangen. Nach Cartesius hat die Seele ihren Sitz in der Zirbeldrüse, ungefähr in der Mitte des Gehirns. Der centrale Punkt des Gehirns, wo die Seele alle Einwirkung percipirt, und von wo aus sie auf die Peripherie zurückwirkt, wo sie centripetal und centrifugal wirkt, ist bis jetzt aber noch nicht aufgefunden. Herbart meint, die Seele habe keinen ganz festen Sitz, sondern wandere in der pons Varoli, einem Theile an der Basis des Gehirns. Da sei sie wie ein Telegraphist, der die Telegramme empfängt und abschickt.

Allein wenn die Seele auch in dem freilich noch unentdeckten Centralpunkt des Gehirns einen solchen Sitz hätte, so würde man dadurch das vorliegende Problem nicht lösen. Man meint, daß

man den Zusammenhang der Wirkungen und Thätigkeiten erkannt hätte, wenn man den Ort kennt, von dem aus und auf den gewirkt wird. Das ist aber offenbar nicht der Fall. Kennt man auch den Ort, von dem aus ein Feldherr seine Schlachtbefehle ausschickt, und wohin er sich den Stand seines und des feindlichen Heeres rapportiren läßt, so ergiebt sich doch aus dem bloßen Platz des Feldherrn während der Schlacht keine Einsicht in die Wege und Mittel des Sieges. Die bloße Entdeckung vom Sitz der Seele erklärt nichts, sondern setzt die Lösung des Problems schon voraus.

Außerdem aber liegt in der Frage nach der Localität der Seele und ihrer Thätigkeiten etwas Unangemessenes. Kant nennt diese Frage eine Kinderfrage, die man nicht beantwortet, sondern durch eine Gegenfrage aufhebt. Wir setzen dieser Frage die andere entgegen: In welchem Punkte eines Körpers sitzt die Schwere? Im Mittelpunkte, den man wegnehmen kann? Also in keinem Punkte, sondern im Ganzen. Auch der Seele kann man, wenn wir diese Verbildlichung zulassen, keinen einsamen Ort im Körper anweisen. Die Seele kann dann nicht bloß im Gehirn, sondern müßte auch in den Nerven, den Sinnorganen, den Bewegungsorganen sein, sie müßte ihren ganzen Körper durchdringen. Nach Platon wohnt die begehrliche Seele im Unterleibe, die muthige in der Brust, die intellegente im Kopfe. Machen wir nun aber auch die Annahme, daß die Seele den ganzen Körper durchdringe, so liegt darin noch keine Erklärung, sondern nur eine Versinnlichung.

β. Die Erklärung aus dem Wesen von Geist und Körper.

Eine reale Gemeinschaft zwischen Geist und Körper kann es nur geben, wenn es möglich ist, beide trotz ihrer Verschiedenheit als Erscheinungs- und Darstellungsformen eines und desselben Wesens aufzufassen. Das Ding muß dasselbe sein, welches sich in transeunter und reflexibler Thätigkeit darstellt, wenn eine wechselseitige Beziehung zwischen Körper und Geist stattfinden soll.

Nun ist dies aber wirklich der Fall. Der Mensch stellt sich doppelt dar: als Körper in äußerer Anschauung für jedermann, als Geist für sich in innerer Anschauung. Was daher für sich Geist ist, kann für andere als Körper sich darstellen. Was mir daher als Körper erscheint, kann doch zugleich sich selbst als Geist erscheinen.

Die Duplicität von Körper und Geist wird hierbei nicht aufgehoben, sondern bleibt bestehen. Denn nur das, was sich selbst erscheint, ist Geist, das, was andern erscheint, Körper. Nur die Möglichkeit muß eingeräumt werden, daß ein und dasselbe Wesen zwei Formen haben kann, worin es sich darstellt und bethätigt.

Wenn es möglich und im Menschen wirklich ist, daß dasselbe Wesen, der Mensch, sich selbst innerlich als Geist, anderen aber als Körper erscheint, so muß auch, wenn auf der einen Seite eine Veränderung gesetzt wird, auf der anderen Seite eine solche eintreten. Nicht sind beide dasselbe, sondern ein und dasselbe Wesen hat zwei Darstellungsformen seiner Thätigkeit und seines Erscheinens.

Ist dies aber der Fall, so müssen wir auch einräumen, daß Körper und Geist nur abstracte Begriffe sind, die wir nur aus der Isolirung der Dinge gewinnen. Um den Begriff des Körpers zu bilden, abstrahiren wir willkürlich von aller wahrnehmenden Thätigkeit, wodurch wir die Körper auffassen. Und ebenso sehen wir bei dem Begriffe des Geistes davon ab, daß er Sinne hat, wodurch er Empfindungen von außen empfängt. Die isolirte Betrachtung des Körpers und des Geistes beruht daher stets auf einer Abstraction. Alle unsere Wissenschaften sind Kunstproducte der Abstraction.

Hinsichtlich der Empirie unserer inneren und äußeren Wahrnehmung zerfallen alle Wissenschaften in psychologische, welche den Geist isolirt für sich betrachten, und in somatische, welche den Körper isolirt für sich betrachten. Aber diese Betrachtungsweise beruht stets auf einer Abstraction. Die psychologischen Wissenschaften erkennen den Geist, setzen aber doch stets das andere Element aller Erfahrung voraus, sehen aber davon ab. Umge-

kehrt verfahren die somatischen Wissenschaften. Sie erkennen die Körper, setzen aber doch den Geist voraus und sehen nur davon ab. Die Philologie z. B. erkennt die Sprache nur psychologisch als Darstellungsmittel der Gedanken, ihre somatischen Bedingungen aber läßt sie unerkannt.

Geist und Körper sind nur Seiten der Dinge. Das concret Existirende ist ihre Einheit und Verbindung. Die concreten Dinge aber sind lebendig und individuell. Ein solches concretes und individuelles Weltwesen stellt sich nothwendig als Körper für jedermann in äußerer Anschauung, als Geist aber für sich in innerer Anschauung dar. Möglich ist dies aber nur in einem endlichen und bedingten Wesen. Nur ein solches Wesen kann in der Duplicität von Körper und Geist erscheinen.

Unmöglich kann ein unbedingtes und unendliches Wesen wie Gott, die eine Substanz, sich als Körper und als Geist darstellen, wie Spinoza wollte. Das ist der eine Mangel in der Spinozistischen Auffassung, daß er als die eine Substanz der Ausdehnung und des Denkens nicht die concreten, individuellen Weltwesen, sondern Gott setzte. Denn das absolute Wesen kann sich nicht als Körper darstellen, weil es alsdann einem andern zweiten Wesen gegenüberstehen müßte, dem es als Körper erscheint.

Wir setzen, wie Spinoza, Körper und Geist als zwei Erscheinungs- und Darstellungsformen eines und desselben Wesens, woraus wir erklären, daß eine Parallelität zwischen beiden sich findet. Allein wir lassen diesen Unterschied nicht wieder in der absoluten Substanz als bedeutungslos verschwinden. Wir können daher auch nicht Körper und Geist zu Prädicaten von einander machen, was Spinoza thut. Die Seele soll nach seiner Meinung nur der Begriff ihres Körpers und dieser ihr Object sein. Die Seele ist aber auch sich selbst Object, ihr Object ist nicht bloß der Körper.

Wir sagen also: Nur das concrete und individuelle Weltwesen, wie der Mensch, stellt sich nothwendig in zwei Attributen dar, als Körper für jedermann, als Geist für sich. Ein solches Wesen ist nur eins von vielen. Und da ist es nothwendig theils

etwas im Verhältniß zu anderen als Körper, theils aber etwas für sich als Geist. Das Fürsichsein der Dinge ist der Geist, das Füranderesein der endlichen Dinge ihr Körper.

Endliche Geister können von uns gar nicht anders gedacht werden als in Verbindung mit der Materie, d. i. mit einer Empfänglichkeit von außen und einer Wirksamkeit nach außen. Endliche Geister werden, was sie ihrem Begriffe nach sind. Ein Werden ist aber nur möglich, wenn es eine Vielheit von Dingen giebt. Denn Ein Ding kann sich nicht verändern, weil es nicht allein Grund seiner Veränderung sein kann. Verändert es sich, so muß außer ihm ein anderes Ding sein, das Ursache seiner Veränderung ist. Das Ding aber, welches Ursache der Veränderung eines anderen ist, ist für sich selber ein Geist. Aber als Geist ist es nicht Ursache der Veränderung des anderen. Dies kann es nur sein durch eine transeunte Thätigkeit. Jede transeunte Thätigkeit aber ist eine bewegende Kraft des Körpers. Also Ursache der Veränderung eines anderen Dinges kann etwas nur durch einen Körper sein. Diese Ursache aber kann direkt immer nur auf einen Körper wirken. Das Ding, das sich verändert, muß also, um eine Wirkung von außen zu empfangen, einen Körper haben.

Es folgt aus dem Begriffe eines endlichen Wesens, daß es sich in einer Duplicität von Geist und Körper darstellt. Es ist etwas für sich und insofern ein Geist. Als ein endlicher Geist wird es, was es ist. Alles Werden aber setzt eine Vielheit von Wesen. Wenn ein Wesen eine Wirkung ausübt und empfängt, so ist das nur durch einen Körper möglich. Das Wesen, welches für sich Ich ist, ist für andere Du oder Er.

Der Körper eines solchen Wesens ist aber nicht in jeder Beziehung die äußere Erscheinung davon, wovon der Geist der innere Ausdruck ist. Denn der Körper ist dies nur, soweit er Organ der Seele ist, Organ der Empfänglichkeit oder Sinnorgan und Organ der Wirksamkeit oder Bewegungsorgan. Unser Körper ist aber nicht bloß ein Organ der Seele, sondern auch ein Organ der Fortpflanzung der Art und ein Organ des Stoffwechsels der

Natur; und insoweit ist er nicht unser Leib. Der Körper vol
zieht darin andere als unsere Zwecke, er ist daher immer zuglei
ein Ausdruck der allgemeinen Natur. Der Geist aber ist seine
Wesen nach individuell.

Der Körper ist also nur zum Theil die äußere Darstellun
dessen, was die Seele innerlich ist; und ebenso ist die Seele nu
zum Theil das Innere ihres Körpers, nämlich nur soweit er i
Organ ist. Die Gemeinschaft ist immer nur eine partiell
Der Körper als ein Organ des Stoffwechsels, der Fortpflanzun
und Ernährung ist kein unmittelbarer Ausdruck der Seele. Zum
Organ macht die Seele oder richtiger das beseelte Wesen erst den
Körper. Für sich ist der Körper nur ein Product der Durch-
dringung von Centripetal- und Centrifugalkraft des Alls. Durch
die Seele wird er ein Organ der Empfindung und der willkür-
lichen Bewegung.

Zweiter Abschnitt.

Von den Vermögen und Thätigkeiten der Seele.

A. Die Vermögen und Thätigkeiten der Seele im allgemeinen.

Auch die Frage nach den Vermögen der Seele ist ein metaphysisches Problem der Philosophie. Wir werden hier zweierlei zu untersuchen haben: 1. ob wir Vermögen der Seele annehmen dürfen, und 2. welche Vermögen anzunehmen sind.

1. Hat die Seele Vermögen?

Solche Vermögen nimmt der gemeine Mann an, indem er von Verstand, Vernunft, Gedächtniß spricht. Auch die Philosophen haben diese Annahme begründet gefunden. So Aristoteles, Platon, Leibniz, Kant, Schleiermacher.

Die Annahme von Vermögen und Kräften beruht wesentlich auf Motiven der intellectuellen Erkenntniß zur Erklärung des Gegebenen. Gegeben ist uns ein Mannigfaltiges, und wir setzen voraus, daß in den Dingen an sich ein Grund der Einheit des Mannigfaltigen ist. Die Einheit ist der Gedanke zur Verbindung des Mannigfaltigen. Gegeben sind uns Veränderungen. Sollen wir sie begreifen, so setzen wir voraus, daß alle Veränderung bedingt ist, und zwar durch das Wesen, das sich verändert. In ihm selbst ist der Grund der Veränderung. Es ist eine Anlage und ein bleibender Grund seiner mannigfaltigen Veränderung.

Kraft und Vermögen bezeichnet die innere Anlage und den einheitlichen bleibenden Grund der Veränderung eines Dinges.*)

Die Annahme der Seelenvermögen ist auch bestritten worden: theils von den Sensualisten und Empiristen, von Locke, Condillac und namentlich von Herbart, theils von dem absoluten Idealismus Hegel's.

Der Empirismus und Sensualismus bestreitet die Annahme von Vermögen und Kräften zuerst, weil sie selbst nichts Gegebenes seien. Gegeben sei nur das Wirkliche: ich denke, empfinde, aber nicht das Vermögen. Es sei das nur ein Gedanke. Empirisch sind Kräfte und Vermögen allerdings nicht gegeben; sie werden gedacht. Weil wir sie aber denken, daraus folgt nicht, daß sie keine Vermögen und Kräfte sind. Denn das, was nothwendig gedacht wird zur Erklärung des in der Erfahrung Gegebenen, ist ebenso real wie das Empirische.

Der positive Grund, warum Herbart kein Vermögen annimmt, liegt nicht in der Sache selbst, sondern in seiner eigenen Annahme, daß die Seele alles erst durch äußere Umstände wird. Er denkt sich alles Werden, alles Leben, jede Entwicklung der Dinge als bloß abhängig von äußeren Umständen. Die Seele wird erst eine vorstellende Kraft, und die einzelnen Vorstellungen werden zu Kräften unter Umständen. Die Seele ist dies nicht an sich. Wenn sie mit andern Wesen zusammenkommt und diese auf sie wirken, wird sie in ihrer Beschaffenheit gestört und sucht sich gegen diese Störung zu erhalten. Eine solche Selbsterhaltung gegen eine Störung sei Empfindung und werde Vorstellung: die Seele wird eine Vorstellungskraft durch die Eindrücke von außen. Danach müßten wir sagen: Der Magnet hat nicht die Kraft, Eisen anzuziehen, sondern er empfängt diese Kraft durch das Eisen, wenn er es anzieht; er wird eine Anziehungskraft durch das Eisen. Es giebt nach Herbart keine Anlagen; die Dinge empfangen alles von außen. Ebensowenig giebt es

*) Vgl. Fr. Harms: Die Philosophie in ihrer Geschichte, I. Psychologie S. 338 ff.

bleibende Gründe der Veränderungen. Die Kraft entsteht und verschwindet mit der Einwirkung und Aeußerung.*)

Dieser Ansicht sind wir nicht. Denn a. die Entwicklung ist nicht bloß durch äußere Umstände bedingt, sondern zugleich durch das Ding, welches sich entwickelt; und diese letztere Bedingung ist sein Vermögen oder seine innere Anlage, welche es nicht erst durch Einwirkung empfängt, sondern schon besitzt. Was an sich keine Eigenschaften hat, in dem können durch Verhältnisse keine erzeugt werden. b. Die Entwicklung der Dinge vermögen wir uns auch nicht, wie Herbart und Lotze, als ein ewiges Oscilliren zu denken, worin sie ebensoviel verlieren, als sie empfangen, sondern als einen inneren Zusammenhang. Das Vermögen ist der bleibende Grund der Entwicklung. Es wird durch die Entwicklung nicht aufgezehrt, sondern bleibt.

Hierin liegt auch der Grund, warum wir die Psychologie nicht als Mechanik des Vorstellens ansehen können. Sie setzt die Seele ohne Vermögen zum Bewußtsein, welches ein zufälliges Product der Eindrücke des Mechanismus ist. Dadurch wird die Einheit der Seele aufgehoben. Sie ist in ihrem Vermögen immer dasselbe Wesen, das ihr nicht zufällig, sondern wesentlich ist. Die Selbstbestimmung ist kein Product der äußeren Wahrnehmung, der Verstand kein Product aus einer Vorstellungsmasse.

Herbart denkt sich das Vermögen als einen leeren Geldbeutel, dem wir gerade so viel Geld entnehmen, als wir hineingethan haben. Einen vermögenden Mann nennen wir aber nicht den, der viele leere Geldbeutel besitzt und gerade so viel verbraucht, als er einnimmt, sondern den, der ein bleibendes Vermögen hat.

Hegel verwirft Vermögen und Kräfte aus einem andern Grunde. Alle Entwicklung der Dinge ist durch eine innere Nothwendigkeit bedingt. Es ist ihr Wesen, in jedem Augenblick etwas Anderes zu werden, als sie im vorhergehenden waren

---

*) Vgl. a. a. O. S. 884 ff. und Fr. Harms: Die Philosophie seit Kant S. 527 und 545 ff., „Die rationale Psychologie" in „Philosophische Monatshefte" VII. S. 130 f.

und im nächsten sein werden. Das Werden selbst ist das Wesen der Dinge. Die Vermögen und Kräfte sollen daher selbst nur Entwicklungsstufen, Momente des absoluten Werdens sein. Die Entwicklung wird hier nicht abhängig gedacht von äußeren Umständen, sondern von einem inneren Verhängniß, das die Dinge nöthigt, immer wieder anders zu sein und zu werden.

Jede Entwicklungsstufe ist aber nur ein verschwindendes Moment im Werden, die Kräfte und Vermögen entstehen und verschwinden wieder, wie es der absolute Begriff erheischt. Dies ist das absolute Werden aus nichts durch nichts zu nichts.*)

Dem können wir nicht zustimmen. Die Dinge werden nicht aus nichts, sondern aus dem, was sie in ihrem Vermögen oder in ihrer Anlage sind. Ein Werden aus nichts ist nicht denkbar, sondern nur ein Werden aus etwas, das noch nicht ist, was es wird, dazu aber das Vermögen hat. Dies Vermögen ist immer der bleibende Grund der Entwicklung, es wechselt nicht wie die Stufen der Entwicklung.

Aus diesem Grunde können wir die Psychologie auch nicht als Geschichte des Bewußtseins ansehen. Diese stellt alles nur als Momente, als Stufen des absoluten Werdens dar. So ist das Bewußtsein ein Product aus einem leblosen Naturproceß, es erscheint ohne ein Vermögen der Seele, ohne eine Thätigkeit der Seele. Empfinden, Denken und Wollen sollen nur Entwicklungsmomente sein, während sie doch zumal in der Seele sind und sich nicht aus einander entwickeln.

Wir können weder mit Herbart annehmen, daß die Dinge alles bloß durch äußere Umstände werden, noch mit Hegel, daß sie absolut werden, sondern ihre Entwicklung ist innerlich bedingt durch ein und dasselbe Beharrende in der Entwicklung. Dies sind die Vermögen und Kräfte der Dinge. Aus diesem Grunde behaupten wir, daß es Vermögen der Seele giebt.

---

*) Vgl. Fr. Harms: Die Philosophie in ihrer Geschichte, I. Psychologie S. 365, Naturphilosophie S. 71 ff.

2. Welche Vermögen hat die Seele?

Die ältesten Eintheilungen der Geistesthätigkeiten bei Platon und Aristoteles geben nur Stufenunterschiede in der Entwicklung der Seele an. Platon unterschied in der Seele dreierlei: a. Das sinnliche Begehren, ἐπιθυμία, welches im Bauche seinen Sitz hat und aus der Einwirkung des Leiblichen auf die Seele stammt. Dasselbe bringt veränderliche Empfindungen und eine beständige Begierde danach hervor, weil es immer wechselt. b. Den νοῦς, welcher vom obersten Gott stammt und seinen Sitz im Kopfe hat. Die Vernunft ist die Quelle der Erkenntniß des Ewigen. c. Den θυμός, Herz und Gemüth, zwischen beiden in der Mitte, wohnend in der Brust. Er führt die Beschlüsse der Vernunft aus und vermittelt die ἐπιθυμία mit der Vernunft. Aristoteles faßt den Begriff der Seele allgemein und nimmt drei Arten an: a. Die pflanzliche, welche der Ernährung und Zeugung vorsteht, b. die thierische, die willkürlich bewegende und empfindende, c. die erkennende und zweckmäßig handelnde des Menschen. Die vorhergehende Seele ist immer als Moment in der späteren enthalten.

Erst in neuerer Zeit suchte man genauer zu unterscheiden. Vor Kant nahm man zwei Vermögen an: facultates cogitandi et appetendi. Die Seelenthätigkeiten sind nach Descartes passiones d. i. Vorstellungen, durch die Gegenstände gegeben, oder actiones d. i. Wollen. Wie die Materie das doppelte Vermögen hat, verschiedene Formen und Bewegungen anzunehmen, so hat der Geist das doppelte Vermögen, verschiedene Ideen und inclinationes zu empfangen, und zwar beide entweder von außen oder von innen.*) Erst Kant unterschied drei Seelenvermögen: Erkenntniß, Begehren und Gefühl. Das Gefühl, ein Mittleres zwischen dem Erkennen und dem Wollen, bezieht sich auf das Angenehme und Unangenehme. Hegel und Herbart haben in der neueren Zeit versucht, die Stufenunterschiede der Alten zu er-

*) Vgl. Fr. Harms: Die Philosophie in ihrer Geschichte, I. Psychologie S. 232.

neuern. Herbart sieht Fühlen und Wollen als Modificationen des Vorstellens, Hegel als solche des Denkens an.

Wir nehmen drei Grundformen oder Vermögen der geistigen Thätigkeit an, die, obwohl sie in der Einheit der Seele mit einander zusammenhängen, doch nicht von einander abgeleitet werden können. Diese sind die Erkenntniß, das Gefühl und der Wille. Erkenntniß und Gefühl machen das Bewußtsein aus. Der Wille ist das Princip des Bewußtwerdens.

Es war ein Mangel der Psychologie vor Herbart und Hegel, daß sie jene drei Geistesthätigkeiten wohl unterschied und sie als Thatsachen, die jeder in sich selber finden kann, hinstellte, aber diese Dreiheit nicht weiter begründete und so den Zusammenhang der Thatsachen in der Einheit der Seele nicht zeigte. Auf diesen Mangel haben Hegel und Herbart hingewiesen und ihn in ihrer Weise zu heben versucht, indem sie Fühlen und Wollen nur als Modificationen des Denkens und Vorstellens ansahen.

Herbart meint, das Gefühl entstehe aus den Vorstellungen, welche sich drücken. Vorstellungen, die zugleich ins Bewußtsein treten wollen, es aber nicht können und so in eine Klemme kommen, sollen das Wesen des Gefühls ausmachen.

Unter der Voraussetzung, daß der Geist fühlen kann, wird er allerdings einen solchen Druck und eine solche Einklemmung angenehm oder unangenehm empfinden. Allein diese Voraussetzung sollen wir nicht machen. Der Geist aber, der bloß vorstellt, wird, wenn er nicht gleichsam a priori ein Gefühlsvermögen besitzt, den Druck seiner Vorstellungen als etwas Gleichgültiges auch nur vorstellen. Soll er aber angenehm oder unangenehm sein, so muß zur Vorstellung etwas hinzutreten, was nicht Vorstellung ist. Das Gefühl läßt sich nicht auf eine bloße Vorstellung zurückbringen.

Nach Hegel soll das Gefühl nur die untere, niedrigste Stufe des Denkens sein, das gehemmte, darum bewußtlose, unklare, verworrene, gegenstandslose Denken. Allein das sind insgesammt nur Negationen, danach würde das Gefühl nichts Positives

sein, es müßte außerdem mit der Entstehung der höheren Stufe des Denkens, dem Begriff, verschwinden. Allein das Gefühl ist nicht bloß die Verneinung des Denkens und verschwindet nicht mit dem Denken, da es Gefühle giebt, welche vielmehr beständig mit dem Denken verbunden sind.

So sind wir also genöthigt, das Gefühl als eine besondere Grundform geistiger Thätigkeit neben das Erkennen zu setzen. Nur unter der Voraussetzung, daß der Geist fühlen kann, diese Grundform in ihm ist, kann er zugleich an dem Vorgestellten Lust und Unlust, Wohlgefallen oder Mißfallen haben, das zur Vorstellung hinzutritt, nicht aber ihre Modification ist.

Ebensowenig läßt sich das Wollen auf ein bloßes Denken, Vorstellen oder Wissen zurückführen; das Wollen ist vielmehr eine besondere Thätigkeit.

Hegel meint, das Wollen sei nur die höhere Stufe des Denkens. Wenn der Gedanke gleichsam voll ist, und Gegenstand geworden ist, ihn als seinen Besitz und sein Eigenthum in sich aufgenommen hat, so schlägt er von selbst in die Wirklichkeit um und entläßt aus sich, was er in sich hat.

Aber Hegel verwechselt das Wollen mit dem Vollbringen. Der sich verwirklichende Gedanke setzt ein Wollen voraus, aber er ist es nicht selbst. Der Wille ist keine bloße Modification des Denkens. Nach Hegel bringt der Gegenstand den Gedanken, oder der Gedanke den Gegenstand hervor. Das Letztere sei Wollen. Allein zwischen beiden steht erst der Wille als Entschluß vor dem Vollbringen. Zu dem Gedanken tritt erst der Wille hinzu, welcher seine Wirklichkeit will. Nur der Wille ist causal, nicht der Gedanke. Ein nur intellegentes, denkendes Wesen würde nie auf den Gedanken kommen, die Wirklichkeit des Gedachten zu setzen.

Die Herbartianer meinen, der Gedanke „ich will" sei gleichbedeutend mit dem klaren und zuversichtlichen Bewußtsein „ich werde". Sie meinen also, der Wille sei ein bloßes Wissen von dem Eintreten des Zukünftigen. Das sichere und feste Bewußtsein, die Zuversicht von der zukünftigen Wirklichkeit einer That

ist aber kein Wollen der That. Der Glaube, daß eine klare und starke Vorstellung mit dem Willen identisch sei, kann nur zu der gefährlichen Folge führen, ihn nicht mehr als eine ursprüngliche Thätigkeit der Person, sondern als einen Zustand zu betrachten, der im mechanischen Laufe der Vorstellungen herbeigeführt wird, ohne daß wir es wollen. Der bloße Uebergang von der einen Vorstellung zur anderen, selbst verbunden mit dem Bewußtsein, daß er nothwendig eintritt, ist noch kein Wollen, Streben, Begehren.

Beide Ansichten, indem sie den Willen gleichsam zur Seite schieben, verfallen dem Determinismus, der da meint, daß das Denken und Wissen alles beherrscht. Wir müssen den Willen ebenso anerkennen als das Denken und Fühlen. Vergeblich suchen wir ihn zu leugnen.

Erkennen, Fühlen und Wollen müssen wir also als drei Grundformen der Seelenthätigkeit ansehen, die sich nicht auf einander zurückführen lassen. Sie zusammen sind das Apriori aller Entwicklung der Seele. Daß sie fühlen, denken und wollen kann, ist ihre Anlage vor aller Entwicklung und vor allem Getriebe der Vorstellungen in ihr. Der Seele sind keine einzelnen Gefühle, Gedanken oder Begierden angeboren; aber angeboren ist ihr, ihren eigenen oder einen fremden Inhalt in der Form des Gefühls, des Gedankens und des Wollens zu entfalten. Sie kann nicht anders als in diesen Formen thätig sein. Diese drei Formen hat sie nicht erst angenommen, sie kann sie auch niemals ablegen. Vom Anfange ihres Daseins an und durch alle Phasen ihrer Entwicklung hindurch sind sie die immanenten Bestimmungen ihrer Thätigkeit. Gerade deshalb nennen wir sie Vermögen.

Wir würden auch jede Seele, die nicht zugleich in diesen drei Grundformen wirksam wäre, immer nur als ein mangelhaftes Dasein ansehen. Eine bloß intelligente Seele, die alles erkennte, aber kein Herz für Wohl und Wehe hätte und nichts wollte, halten wir für ebenso unmöglich als eine bloß fühlende Seele, die in sich selbst dunkel, ohne Bewußtsein, Charakter und Leitung bleiben würde. Ebenso kann es eine bloß wollende Seele ohne Intelligenz und Gefühl nicht geben.

Es kommt nun darauf an, die Eintheilung dieser Vermögen selbst zu geben.

Gefühl und Erkenntniß können wir zusammen Bewußtsein nennen. Das eine aber ist ein anderes als das andere. Die Erkenntniß ist das objective, das Gefühl das subjective Bewußtsein.

Das objective Bewußtsein besteht aus Vorstellungen, die ihren Gegenstand darstellen, wie er ist. Wir schreiben der Seele das Vermögen der Erkenntniß zu, inwiefern sie Vorstellungen hervorbringen kann, welche mit ihrem Gegenstande übereinstimmen. Ihr Maß ist die Uebereinstimmung mit dem Sein der Dinge oder die Wahrheit. Solche Vorstellungen sind aber zugleich allgemein gültige Vorstellungen, die jedermann denkt oder denken kann. Die Erkenntniß ist universell. Sie enthält in sich die Forderung, daß, wie ich denke und vorstelle, alle denken, da der Gegenstand nur eine ihm adäquate Vorstellungsart zuläßt. Das objective Bewußtsein ist also die allgemein gültige, mit ihrem Gegenstande übereinstimmende Vorstellung.

Davon verschieden ist das subjective Bewußtsein oder das Gefühl. Es ist ein eigenthümliches Bewußtsein, sein Maß ist nicht die Objectivität. Das Gefühl ist die Vorstellung — wir gebrauchen den Ausdruck zunächst, obgleich er nicht richtig ist und wir ihn später wieder streichen werden —, welche nicht mit dem Objecte, sondern mit dem Subjecte harmonirt oder disharmonirt. Auf dem Gebiete der Erkenntniß giebt es nur Wahrheit oder Irrthum, Sein oder Nichtsein des Vorgestellten, auf dem Gebiete des Gefühls aber Harmonie oder Disharmonie. Der Gegensatz ist ein positiver und realer. Denn das unangenehme Gefühl ist nicht bloß die Verneinung und Abwesenheit des Angenehmen, wie die leere und falsche Vorstellung die ist, welche keinen Gegenstand hat, deren Object nicht ist, die Disharmonie ist nicht bloß Mangel an Harmonie. Alle Gefühle sind angenehm oder unangenehm, Lust oder Unlust, Freude oder Trauer, Gefallen oder Mißfallen. Das Maß des Gefühls ist die Annehmlichkeit.

Bei den Gefühlen vergißt man meistens den Exponenten

anzugeben, womit sie harmoniren oder disharmoniren. Manche lassen dies ganz unbestimmt, andere beschreiben es so, daß dadurch das Gefühl wieder zu einer mysteriösen oder magischen Erkenntnißart wird. So sagt Herbart, es giebt Gefühle, die an der Beschaffenheit des Gefühlten haften, wie die sittlichen und ästhetischen Gefühle. Wäre das der Fall, so würden sie offenbar ihren Gegenstand fühlen und wären Erkenntniß, was sie doch auf der anderen Seite nicht sein sollen. Soll Gefühl Harmonie mit dem Subject sein, so muß im Subject außer der Erkenntniß etwas sein, womit die Vorstellung harmonirt oder disharmonirt. Dies ist das Leben und Streben, Wollen und Wünschen des Subjects. Das Gefühl ist die Harmonie oder Disharmonie, die Befriedigung oder die Störung meines Strebens. Der Exponent des Gefühls ist der Wille. Ohne Wollen kein Gefühl. Alles Leben aber ist Streben nach einem Ziele. Daher fühlt nur der Wollende. Wer nicht will und wer nur erkennt, dem ist alles gleichgültig; wer aber will, der empfindet die Hemmung unangenehm, die Förderung angenehm.

Wenn im Leben und Streben des Subjects das Gefühl seinen Exponenten hat, so ist es ein eigenthümliches, individuelles und persönliches Bewußtsein. Denn das Leben, das jeder lebt, ist nicht das Leben überhaupt, sondern das eines jeden. Wie aber das Streben und Leben ein besonderes ist, so werden auch die Förderungen und Hemmnisse desselben eigenthümlich gefühlt.

Das Gefühl ist fast beständig von Erkenntnissen oder objectiven Vorstellungen begleitet. Es selbst aber ist keine Vorstellung, auch keine dunkle, verworrene, unbestimmte. Wenn wir oben das Gefühl eine Vorstellung nannten, so ist das unrichtig. Die Vorstellung macht es nicht aus, sondern ihre Beziehung auf das Leben und Streben des Subjects giebt das Gefühl.

Man muß sich hüten, die Gefühle durch das Object ihrer begleitenden Vorstellungen zu definiren. Wer friert, sagt man, empfindet Kälte. Allein Kälte empfinden ist an sich nicht frieren; es ist nur dann frieren, wenn sie unangenehm ist, und dies ist sie, wenn sie das Leben stört. Der Schmerz empfindet kein Ob-

ject, da er keins hat, sondern die Störung und Hemmung des Subjects durch ein Object. Alles Gefühl ist zuständlich und nicht gegenständlich. Die höheren Gefühle der ästhetischen und religiösen Art sind nie ohne objective Vorstellungen, aber darin liegt nicht ihr Sein und Wesen, sondern in dem Verhalten zum Subjecte. Ohne Töne, die wir hören, giebt's keine Musik; aber nicht das Hören der Töne, sondern die Gefühle, welche sie wecken, d. i. ihre Stimmung für das Subject ist schön.

Gefühl und Erkenntniß schließen sich nicht wie zwei Stufen derselben Entwicklung aus, denn sie sind verschieden und können neben einander sein und sich begleiten. Es wäre trostlos, wenn der einsame Denker durch sein Denken Herz und Gefühl für Wohl und Wehe verlöre; und ebenso trostlos wäre es, wenn das Gefühl alle Erkenntniß, Einsicht und Verständigung ausschlösse.

Erkenntniß ist also objectives und universelles Bewußtsein, Gefühl aber subjectives und eigenthümliches Bewußtsein. Erkenntniß ist wahr oder falsch, Sein oder Nichtsein, Identität oder Widerspruch der Vorstellung mit dem Object. Das Gefühl ist angenehm oder unangenehm, harmonische oder disharmonische Stimmung des Subjects. Beide gehen also erst aus der Disjunction des Bewußtseins hervor.

Das Zweite zum Bewußtsein oder das Dritte zum Fühlen und Erkennen ist der Wille. Was ist Wollen, Streben, Begehren, Wünschen, Verlangen?

Das Begehren, sagt Leibniz, ist die Handlung oder Thätigkeit eines inneren Principes, welches die Verbindung oder den Uebergang von einer Vorstellung zur anderen bewirkt. Darin liegt dreierlei: a. eine vorhergehende Erkenntniß, woraus das Begehren entspringt, b. eine nachfolgende Erkenntniß, worin das Begehren endet, und c. die Thätigkeit, welche den Uebergang von a zu b bewirkt.

a. Alles Begehren entspringt aus einer vorhergehenden Erkenntniß. Nach dem Unbekannten giebt es keine Begierde. Ignoti nulla cupido. Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß.

Allein nicht aus jeder Vorstellung schon an sich geht da
Begehren hervor. Denn wenn die Seele begehrt, so ist sie no
hat sie, was sie denkt und vorstellt. Die Vorstellung, woran
das Begehren hervorgeht, findet sich daher in einer Differen
mit dem wollenden Subject. Alles Begehren entspringt au
einem Mangel, einem Bedürfniß und ist selbst eine Thätig
keit zur Aufhebung des Mangels und zur Ergänzung des Be
dürfnisses. Daher sagt Schelling mit Recht: alles Wollen ge
schieht im Gegensatz zur Wirklichkeit; mit der Facticität ist di
Seele, die will d. h. eine neue Wirklichkeit hervorbringen wi
unzufrieden. Das Wollen geht auf die Zukunft.

Das Erkennen setzt immer das Dasein seines Gegenstande
voraus, womit es übereinstimmen soll. Die Vorstellung soll dem
Existirenden gleich sein, wenn sie erkennt. Im Erkennen ist daher
ein Gleichgewicht von Subject und Object der Vorstellung
Alles was im Object ist, muß in der Vorstellung sein und umgekehr

Wenn aus ihr ein Begehren entspringen soll, muß noch
erst eine Vergleichung hinzutreten zwischen ihr und dem, wa
die Seele ist und hat: ob sie mit ihr übereinstimmt oder von ih
differirt. Ohne diese Beziehung auf das Selbst der Seele ist
die Vorstellung nur eine theoretische und keine praktische. Sie
wird erst zu einer praktischen, indem der Seele fehlt und mangelt,
was in der Vorstellung gedacht wird. Und hierdurch wird die
Vorstellung eine ideale. Sie kann an sich sehr wohl Realität
haben und mit ihrem Gegenstande harmoniren, aber für mich,
das wollende Subject, hat sie keine Realität.

Alles Wollen geht von innen aus, vom Vorstellen des Sub
jects. Das Erkennen geht von seinem Gegenstande aus, auf den
es sich zurückbezieht, das Wollen vom Mangel des Gegenstandes.
Im Erkennen geht die Seele auf sich selbst zurück, auf ihre Ge
danken, sie setzt alles für sich und ihr Bewußtsein. Im Wollen
aber geht die Seele über sich selbst hinaus, über das was sie ist
und hat. Dem ist nicht entgegengesetzt, was Herbart anführt,
daß das Wollen nicht bloß auf das Aeußere, sondern auch auf
das Innere geht: wir können wissen, sehen, erkennen wollen

Aber wenn wir es wollen, so ist es nicht schon in uns, sondern außer uns. Alles Streben geht auf eine Erweiterung und Vervielfältigung des Selbst.

b. Es geht dem Wollen aber nicht bloß eine Erkenntniß vorher, sondern es folgt auch eine daraus; es setzt nicht bloß eine vorhergehende, sondern auch eine nachfolgende Erkenntniß. Es ist ein Uebergang von der idealen zur realen Vorstellung. Durch das Begehren soll zur Vorstellung die Realität hinzukommen. Das Begehren ist ein Streben nach der Wirklichkeit des Vorgestellten durch das Subject. Indem diese entsteht, geht daraus zugleich eine neue Vorstellung hervor. Wer einen Tisch macht, erzeugt zugleich eine neue Vorstellung, nämlich die Anschauung von dem, was vorher nur im Gedanken war.

Auch diese Vorstellung ist nicht bloß eine theoretische Erkenntniß, sondern zugleich eine praktische, sie hat eine wesentliche Beziehung auf das Subject. Es soll dadurch zugleich der Wille befriedigt werden. Durch die Vorstellung soll ich erlangen, was ich nicht war und nicht hatte. Sie enthält daher eine Ergänzung des Selbst. In allem Begehren ist diese Beziehung der Vorstellung auf das Selbstsein der Seele: sie ist und hat nicht, oder sie hat und ist, was sie denkt.

c. Das Begehren selbst aber ist drittens die Kraft, welche die Veränderung und den Uebergang der einen Vorstellung in die andere bewirkt. Indem die Seele begehrt, geht sie continuirlich von einer Vorstellung zur andern über, je nachdem diese mit dem Selbst harmonirt oder nicht.

Was zur Vorstellung hinzutritt, ist also zuerst eine Richtung, eine Tendenz nach etwas hin, dessen Wirklichkeit nicht in der Seele ist, und dann die Kraft der Erzeugung.

Das Begehren selbst ist ein continuirlicher Proceß von einem Anfange bis zu einem Ende, von einem Bedürfnisse bis zur Befriedigung desselben, von einem Mangel bis zu seiner Ergänzung, von einem Ziele bis zur Erreichung desselben, vom Entschluß bis zur Wirklichkeit. In der Mitte liegen die Mittel, welche zur Erreichung des Zweckes dienen.

Unsere Darstellung der drei Grundformen geistiger Thätigkeit zeigt, daß sie nicht getrennt, sondern verbunden in der Seele sind. Das Wollen setzt Gefühl und Erkenntniß als ihm vorhergehend und nachfolgend voraus. Im Erkennen ist zugleich der Wille als Trieb und Verlangen nach Wahrheit mitgesetzt. Jede Richtung des Gedankens auf etwas hin ist ein Wollen. Auch das Gefühl ist nicht ohne den Willen, da es das Bewußtsein ist von der vorhandenen oder mangelnden Uebereinstimmung der Gegenstände mit dem Willen. Keine der drei Grundformen ist ohne die andere, sie sind nur Seiten und Grundzüge des Ganzen.

B. Die Vermögen und Thätigkeiten der Seele im besondern.

I. Das Bewußtsein.

1. Das objective und allgemeingültige Bewußtsein der Wahrheit oder die Erkenntniß.

Der Mensch erkennt sich selbst und eine Vielheit von Dingen außer sich. Die Dinge wie sich selbst erkennt er als Einzelwesen, welche in einer höheren Einheit zusammen bestehen. Darin haben sie den Grund ihres Daseins und Lebens.

Die Erkenntnisse, welche der Mensch besitzt, hat er nicht durch einen einzigen Act gewonnen. Weder sich selbst noch ein Wesen außer sich und noch weniger das Ganze und das All vermag er durch einen einzigen Erkenntnißakt zu durchdringen; nur durch eine Mannigfaltigkeit verschiedener Erkenntnißakte gelangt er dazu. Wer nicht weiter über seine Erkenntnisse nachdenkt, dem mag es wohl so scheinen, als vermöchte er mit einem umfassenden und durchdringenden Blick ein Ganzes zu erkennen. Aber dieser Schein ist eine Täuschung. Die menschliche Erkenntniß vollzieht sich nur durch eine Reihe verschiedener Erkenntnißthätigkeiten. Diese müssen wir jetzt in Betracht ziehen.*)

*) Vgl. Fr. Harms: Ueber den Begriff der Wahrheit (Berlin 1876), Logik S. 61 ff.

Zerlegen wir unsere Erkenntniß in verschiedene Akte, so
önnen wir dreierlei Erkenntnißthätigkeiten unterscheiden: a. die
Wahrnehmungen des Innern und des Aeußern, womit
lle Erkenntniß beginnt. Der Zeit nach ist sie die erste Erkennt-
iß. b. Die Vorstellungen der Phantasie und des Ge-
ächtnisses. Aus den Wahrnehmungen gewinnen wir Vor-
ellungen. Die Phantasie producirt sie, das Gedächtniß hält sie
st und reproducirt sie. c. Die Begriffe des Verstandes
nd der Vernunft. Was in den Vorstellungen als eine Mannig-
altigkeit gegeben ist, bringt der Verstand auf die Einheit des
Begriffes zurück, wodurch er das Gegebene erklärt und beurtheilt.

Die Endpunkte des Erkenntnißprocesses sind die Wahrnehm-
ngen und die Begriffe, die Mittelstufe die Vorstellungen. Sieht
nan nur auf die Endglieder, so ist alle menschliche Erkenntniß
ntweder Wahrnehmung oder Begriff, intuitiv oder intellectuell.
Der Mensch erkennt alles durch Anschauung direkt oder durch
Begriffe mittelbar und reflexive. In der Mitte stehen die Vor-
stellungen der Phantasie, welche ihren Inhalt aus den Wahr-
ehmungen nehmen, ihrer Form nach aber den Begriffen ähneln.

a. Die Wahrnehmungen des Innern und Aeußern.

Die Wahrnehmung hat einen doppelten Inhalt. Wir nehmen
theils die Zustände und Thätigkeiten der Seele in uns selbst
wahr, theils aber Erscheinungen äußerer Dinge außer uns. Was
die Seele selber ist, kann sie auch in sich wahrnehmen; was sie
aber selber nicht ist, kann sie auch nur außer sich wahrnehmen.
Auf diesen verschiedenen Inhalt der Wahrnehmung, von dem wir
schon früher gesprochen haben, nehmen wir hier keine weitere
Rücksicht.*)

Wahrnehmen nennt man auch: erfahren, anschauen, empfinden.
Wir unterscheiden diese verschiedenen Zustände nur subjectiv nach
dem Momente der Aufmerksamkeit, welche damit verbunden

*) Vgl. Fr. Harms: Logik, hrgb. von H. Wiese (Leipzig 1886),
S. 126 ff.

ist. **Wahrnehmen** heißt soviel als mit **Aufmerksamkeit etwas in das Bewußtsein aufnehmen.** Das Wort ‚wahrnehmen' hieß ursprünglich gewahrnehmen, wie man auch das Wort ‚gewahrwerden' gebraucht. Das Wort ‚wahr' in gewahrwerden, gewahren hat eine andere Bedeutung als das Adjectiv ‚wahr' und das Substantiv ‚die Wahrheit': es bedeutet soviel wie Acht geben, aufmerken. Das plattdeutsche ‚Wahr di' heißt ‚nimm dich in Acht'. Wahrnehmung ist Empfindung mit Aufmerksamkeit. Empfindung ist Wahrnehmung ohne Aufmerksamkeit. Der Wahrnehmung geht die Aufmerksamkeit vorher, der Empfindung folgt sie. Bei den fünf Sinnen werden beide Zustände doppelt bezeichnet: als Sehen und Anschauen, Hören und Horchen, Riechen und Spüren, Schmecken und Kosten, Fühlen und Tasten. Das eine ist Empfinden, das andere Wahrnehmen. Anschauung ist Wahrnehmung im Gesichtssinn. **Kant** nannte daher alle Wahrnehmungen Anschauungen. Die Wahrnehmung ist die Erkenntniß eines Gegenstandes aus der Empfindung.

Wir bestimmen den Begriff der Wahrnehmung nach seiner **subjectiven** und **objectiven** Seite. Subjectiv beruhen alle Wahrnehmungen auf einem Sinn d. i. auf einer Empfänglichkeit des Geistes für die Erkenntniß. Der Geist hat einen Sinn für das Aeußere und für das Innere. Objectiv beruht alle Wahrnehmung auf der Gegenwart ihres Gegenstandes. Anschauen heißt eine gegenwärtige Sache wahrnehmen. Das Abwesende, Zukünftige und Vergangene läßt sich nicht wahrnehmen.*)

Kein Sinn wirkt spontan, bringt aus sich selbst eine Anschauung hervor; sondern jeder Sinn ist nur auf Erregung thätig. Gegenwart des Objects und Empfänglichkeit des Subjects für die Erkenntniß gehören daher zusammen. Die Anschauung ist die erste Setzung eines Gegenstandes für das Bewußtsein.

Jede Empfindung ist also bedingt durch einen **Reiz**, welcher von außen auf die Sinne wirkt, und durch **Aufmerksamkeit**,

*) Vgl. Fr. **Harms**: Ueber die Psychologie von Johann Nicolas Tetens, S. 184.

welche von innen, aus der Seele kommt. Fehlt die Aufmerksamkeit ganz, so ist der Reiz nur eine Bewegung in den Sinnorganen, den Nerven und dem Gehirn. Ja ein Reiz ist diese von der Peripherie nach dem Centrum gehende Bewegung erst durch die Seele. „Tief Betrübte hören bisweilen nicht, was ihnen gesagt wird, aber die Stimme einer geliebten Person regt ihre Aufmerksamkeit an und vermag sie aus ihrem dumpfen Hinbrüten zu erwecken. Schlafende Mütter erwachen oft nicht bei dem stärksten Geräusch, während die leiseste Stimme und jede Bewegung des Kindes sie auf der Stelle erweckt."*) Jede Erregung der Sinne kann aber nur eine momentane und einzelne sein. Durch die Einwirkung auf den Sinn erregt der Gegenstand eine Empfindung. Diese verschwindet, sobald die Erregung aufhört und der Gegenstand nicht mehr gegenwärtig ist. Die dauernde Anschauung ist eine fortgehend entstehende Empfindung. Unsere Anschauungen sind verworren, wenn in ihnen viele Eindrücke ungesondert verfließen. Wir hören das Tosen des Meeres, aber nicht den einzelnen Wellenanprall. Ein schnell gedrehtes gezähntes Rad erscheint als Kreis. Die Wahrnehmung ist eine einzelne Erkenntniß. Nur Einzelnes läßt sich wahrnehmen, immer nur etwas von einem Gegenstande, eine Seite, eine Erscheinungsweise, nichts Allgemeines und Ganzes.

Der äußere Sinn hat fünf Werkzeuge oder Sinnorgane Aus dem Begriff der Seele läßt sich die Nothwendigkeit der Fünfsinnigkeit nicht deduciren. Schon Lessing versuchte zu zeigen, „daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können". Es könnte aber auch der eine oder andere Sinn fehlen. Fehlt ein Sinn, so fehlt eine ganze Vorstellungswelt.

Jeder Sinn empfindet jegliche Erregung auf seine eigenthümliche Weise, er empfindet nur eine Erscheinungsweise der Objecte. Dem Auge erscheint alles, was dasselbe wahrnimmt, als hell, dunkel, farbig, dem Ohr als Laut, Ton, Schall, der Nase

*) P. Jessen: Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Psychologie (Berlin 1855), S. 248.

als Duft oder Gestank, der Zunge als süß, sauer, bitter, dem Gefühl als hart, weich, rauh, kalt, warm. Diese fünf verschiedenen Erscheinungsformen der Dinge liegen insgesammt außer einander, da jeder Sinn die Erscheinungsweise der Objecte für die anderen Sinne nicht wahrnimmt. Das Auge kann nichts Hartes und Bitteres, das Ohr nichts Helles und Dunkles wahrnehmen. Das gilt von allen Sinnen, auch vom Gefühlssinn. Er ist kein allgemeiner, sondern ein besonderer Sinn, der alles, was er wahrnimmt, nur in seiner ihm ausschließlich zukommenden Weise empfindet. Die Erscheinungsform und Empfindungssphäre des einen Sinnes geht nicht in die des anderen über.*)

Die Sinne können daher nicht im eigentlichen, sondern nur im uneigentlichen Sinne einander vertreten oder vicariren. Bei den Blinden vertritt der Tastsinn das Auge. Er wird so scharf ausgebildet, daß er Unterschiede erkennt, die sonst nur das Auge wahrnimmt. Wie weit die Vertretung gehen kann, zeigt der folgende Fall.**)

„Laura Bridgman, die Tochter achtbarer und gebildeter Eltern, geboren 1829 zu Hannover in New Hampshire, war bald nach ihrer Geburt von schmerzhaften Krämpfen befallen worden und bis zum 20. Monate ihres Lebens äußerst schwächlich gewesen, hatte alsdann aber angefangen, sich geistig zu entwickeln und am Ende des zweiten Lebensjahres etwas gesprochen. Da war sie wieder in eine schwere Krankheit mit Entzündung der Augen und Ohren verfallen, die mit Zerstörung dieser Organe durch Eiterung endete. In diesem Zustande hatte sie anfangs die früher erlernten Worte noch gesprochen, aber da sie ihre Stimme nicht hörte, die Sprache bald verloren; zugleich hatte man bemerkt, daß ihr Geruchssinn fast gänzlich erloschen und ihr Geschmack sehr stumpf geworden war. Erst als sie 4 Jahre alt

*) Vgl. Fr. Harms: Abhandlungen zur systematischen Philosophie S. 226 und die Recension über L. George's „Die fünf Sinne“ in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ 18. Bd. S. 116—138.

**) P. Jessen: Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Psychologie, S. 194 ff.

war, gelangte sie zu einer dauernden Gesundheit, und von nun an entwickelte sie eine ungemeine Regsamkeit und Wißbegierde. Sie fing an im Hause umherzugehen und Beschäftigung zu suchen, wobei sie immer thätiger und fröhlicher wurde; sie folgte der Mutter auf ihren Wegen, befühlte, wenn diese beschäftigt war, deren Hände und Arme und machte alles nach; sie lernte etwas stricken und nähen und fand ihre größte Freude daran, etwas Neues erlernt oder die Anwendung eines Gegenstandes entdeckt zu haben. Als sie auf Veranlassung des Dr. Howe 1837 in das Blindeninstitut zu Boston aufgenommen wurde, war sie ein schönes, lebhaftes, geistvolles und liebenswürdiges Mädchen. Eine Zeitlang war sie über die Versetzung in ganz fremde Verhältnisse, deren Bedeutung sie nicht zu fassen vermochte, sehr bestürzt, doch befreundete sie sich bald mit ihrer neuen Umgebung, lief munter treppauf treppab und betrug sich bei Tisch und sonst ganz anständig, kleidete sich ohne fremde Hülfe schnell und ganz gehörig an und aus und bewies im Stricken, Nähen und Sticken ebensoviel Fleiß und Geschick als ihre blinden aber hörenden Mitschülerinnen. Sie lernte jeden der 40 Hausgenossen durch Berührung kennen, war freundlich gegen die übrigen Mädchen, in deren Gesellschaft sie sich mit ihrem Spielzeug lebhaft unterhielt, und knüpfte mit einigen derselben eine nähere Freundschaft an. Gleich schnell faßte sie auch Vertrauen zu den Lehrern, so daß diese schon 2 Monate nach ihrer Ankunft den Unterricht in der Wortsprache mit ihr beginnen konnten. Stets bemüht ihre Kenntnisse zu erweitern, machte sie darin glückliche Fortschritte und fühlte sich besonders glücklich, dadurch in einen geistigen Verkehr mit den Menschen zu treten und ein Mittel zur Befriedigung ihrer Wißbegierde sowie zur Mittheilung ihrer Gedanken gewonnen zu haben. Ihr Antlitz, sagt Howe in seinem Bericht von 1839, strahlt von Geist, ihre Bewegungen sind anmuthig; sanft wie ein Lamm, jauchzt sie vor Freude, wenn sie mit ihren blinden Gefährten spielt."

Die Sinne haben nicht bei jedem die gleiche Capacität, sie sind in zwei Grenzen eingeschlossen, deren Zwischenraum bei

den verschiedenen Individuen verschieden ist. Einige sehen nur schwarz und weiß, sie sehen alle Gegenstände wie im Kupferstich. Andere sind farbenblind in Bezug auf die Complementärfarben. Wieder andere können nicht Höhe und Tiefe der Töne unterscheiden. Wird das Savart'sche Rad langsam gedreht, so sind die Töne tief. Wird es schneller gedreht, so werden die Töne höher. Bei immer schnellerer Drehung vernimmt einer nach dem andern die hohen Töne nicht mehr, die noch einige Thiere hören.

Jede Wahrnehmung ist nicht bloß bedingt durch die Gegenwart des Gegenstandes und durch die Empfänglichkeit der Sinne, sondern auch durch den individuellen Standpunkt des Wahrnehmenden zur wahrgenommenen Sache. Auf der Erde nehmen wir ihre runde Gestalt nicht wahr, was auf einem anderen Planeten möglich wäre. Ein von der Seite gesehener Kreis erscheint als ein Oval. Der Wahrnehmende täuscht sich, wenn er seinen individuellen Standpunkt für den allgemeinen hält. Er meint ein Oval vor sich zu haben, während er einen Kreis von der Seite sieht. Alle Wahrnehmung enthält nur Erkenntniß von den Erscheinungen der Dinge. Nicht wie die Dinge sind, werden sie gesehen, sondern wie sie uns erscheinen. Erscheinung ist nicht Täuschung; Täuschung ist ein Schein, der für ein objectives Dasein genommen wird. Es ist keine Täuschung, sondern Wahrheit, daß der Stock im Wasser gebrochen erscheint, weil er allen sinnbegabten Wesen zu allen Zeiten so erscheint. Die scheinbare Bewegung der Himmelskörper ist eine Wahrheit der Erscheinung. Darum konnte Copernikus daraus die richtige Bewegung erkennen. In der Wahrnehmung oder Anschauung ist der positive Anfangsgrund für die Erkenntniß des wahren Seins enthalten.*)

b. Die Vorstellungen der Phantasie und des Gedächtnisses.

Aus den Wahrnehmungen entstehen Vorstellungen. Auch

*) Vgl. Fr. Harms: Logik S. 147 ff., Die Reform der Logik (Berlin 1874), S. 152 f., Ueber die Lehre von Friedrich Heinrich Jacobi (Berlin 1876), S. 5.

den Begriff der Vorstellung bestimmen wir nach ihrer objectiven und subjectiven Seite.*)

Wir betrachten sie a. nach ihrer objectiven Seite. In der Wahrnehmung ist die Sache präsent, welche wahrgenommen wird; in der Vorstellung aber ist sie abwesend. Vorstellen heißt eine Sache in ihrer Abwesenheit erkennen. Die Vorstellung ist daher nicht die Sache, sondern nur ihr Repräsentant. Wenn die Sache gegenwärtig ist, brauche ich sie nicht vorzustellen, sondern kann sie selbst wahrnehmen und anschauen. Wenn die Sache aber nicht gegenwärtig ist, kann ich sie nur durch Vorstellung erkennen. Vorstellung und Anschauung unterscheiden sich also durch die Abwesenheit und Gegenwart der erkannten Sache.

Man nennt freilich oft auch die Anschauung schon Vorstellung. Es ist dies ein Sprachgebrauch, der namentlich aus der Wolf'schen Philosophie stammt. Wolf hat die Philosophie zuerst in deutscher Sprache dargestellt. Er nennt alle geistigen Thätigkeiten Vorstellungen. Diese Sprachweise ist sehr allgemein geworden. Wie Wolf sah auch Herbart alle geistigen Thätigkeiten als Vorstellungen an, wie wir bereits hörten. Sie nennen daher auch die Empfindungen Vorstellungen. Wer einen Schmerz empfindet, stellt ihn sich aber nicht vor. Die Vorstellung und die Empfindung des Schmerzes ist zweierlei; das eine ist der wirkliche, anwesende, das andere der nur repräsentative Schmerz. Die Anschauung repräsentirt nichts.

Ebenso nennt man auch die Vorstellung Anschauung. So spricht man von Anschauungen der Phantasie, welche der Künstler sich bildet. Das wäre eine spontane Anschauung des Gegenstandes ohne seine Gegenwart und Einwirkung auf einen Sinn.

Im gewöhnlichen Leben mag man immerhin Vorstellung Anschauung und Anschauung Vorstellung nennen; die Psychologie muß beides unterscheiden. Der Anschauung ist die Sache präsent, die Vorstellung repräsentirt sie.

Das Abwesende aber — was allein vorstellbar ist — ist

*) Vgl. Fr. Harms, Logik S. 145 ff.

theils subjectiv, theils objectiv abwesend. Abwesend ist das, was uns nicht gegenwärtig ist, und dann was überall nicht gegenwärtig ist, d. i. das Vergangene und Zukünftige. Das im subjectiven und objectiven Sinne Abwesende ist allein durch Vorstellung erkennbar. Das Vermögen, das Abwesende durch Vorstellung zu erkennen, ist das Gedächtniß und die Phantasie. Beide sind schon wirkend in den Sinnen. Jede Wahrnehmung einer Bewegung oder Veränderung ist nur durch die Erinnerung des Gedächtnisses möglich. Ohne Erinnerung wissen wir nichts von dem Geschehen in der Zeit. Das Gedächtniß ist der Zeitsinn. Jede gesammte Anschauung eines Gegenstandes ist nur durch Phantasie möglich. Die Sinne nehmen nur Theile, aber nicht das Ganze wahr. Wir meinen vieles wahrzunehmen, was wir niemals wahrgenommen haben. Von den Dimensionen der Körper sehen wir immer nur die Länge und die Breite; die Dicke oder Tiefe hat niemand jemals gesehen, da sie für die Sinne nicht vorhanden ist. In der Wahrnehmung der dritten Dimension ist immer schon eine Phantasiethätigkeit enthalten. Die Phantasie ist der Raumsinn.

Die Erkenntniß durch Vorstellung, durch Repräsentation des Gegenstandes ist eine endliche und bedingte. Sie ist nicht nothwendig, wenn entweder das Denken selbst seinen Gegenstand hervorbringt, oder das anschauende Wesen selbst alles d. h. vollkommen ist. Bringt das Denken seinen Gegenstand hervor, dann ist er dem Denken immanent und stets gegenwärtig, er wird direkt im Denken erkannt, und Vorstellung ist nicht nöthig. Allein unser Denken ist nicht causal, es bringt seinen Gegenstand nicht hervor, sondern setzt sein Dasein schon voraus. Der Gegenstand des Denkens muß durch eine Anschauung gegeben werden.

Der zweite Fall, in dem man keine Vorstellung braucht, ist die Vollkommenheit des erkennenden Subjects. Wenn es alles ist, so kann es alles direkt durch Anschauung erkennen, da es sich selbst beständig gegenwärtig ist. Wir sind aber weder alles, noch haben wir ein beständiges Sein. Was wir nicht sind, können wir nur außer uns wahrnehmen, wenn die Sache uns gegen-

wärtig ist; ist sie uns aber nicht gegenwärtig, so können wir sie nur durch Vorstellung erkennen. Ferner sind wir selbst stets in der Entwicklung begriffen und können uns selbst nicht ohne Vorstellung erkennen. Ebensowenig sind die äußeren Dinge beständig, sie können also auch nur durch Vorstellung erkannt werden. Malebranche meinte, Vorstellung sei nur für die äußeren Dinge nothwendig, nicht für die Seele selbst. Aber auch die Seele kann nur ihre Gegenwart direkt erkennen, nicht aber ihre Vergangenheit und Zukunft, ihre Entwicklung.

Durch Vorstellungen zu erkennen, ist also nur einem endlichen Geiste nothwendig, dessen Denken nicht Gegenstände producirt, der nicht alles ist und sich selbst noch entwickelt.

Wir betrachten die Vorstellung b. nach ihrer subjectiven Seite.

Alle Wahrnehmungen beruhen subjectiv auf Receptivität der Erkenntniß, alle Vorstellungen aber auf Reproduction. Vorstellungen sind reproducirte Wahrnehmungen oder Anschauungen. Eine reproducirte Anschauung ist aber keine Anschauung, sondern eine Vorstellung. Die Anschauung selbst ist immer original, sie entsteht beständig neu; wird sie reproducirt, so ist das eine Vorstellung. Die Seele aber besitzt das Vermögen, was sie einmal angeschaut hat, wieder zu erzeugen. Sie wiederholt die Thätigkeit der Anschauungen ohne äußere Anregung und ohne die Gegenwart des Gegenstandes.

Das Vermögen der Reproduction der Anschauung: die Gegenstände in ihrer Abwesenheit ohne Einwirkung auf die Sinne zu erkennen, ist die Phantasie, die Imagination, die Einbildungskraft. Nicht mit Unrecht heißt die Phantasie das Vermögen der Nachahmung der sinnlichen Erkenntniß. Die Phantasie ahmt den Sinnen nach. Sie wird um so mehr geschätzt, je lebendiger sie nachahmt. Die Anschauung in ihrer ganzen Ursprünglichkeit und Lebendigkeit zu imitiren, ist eine besondere Virtuosität der Phantasie.

Darin verfährt die Phantasie nur reproductiv. Aber alle

Reproduction, sagt Schelling, ist eine Production, und die reproductive Phantasie wird productiv. Sie wiederholt nicht bloß die Anschauung, sondern sie macht daraus Bilder, Vorstellungen. Sie ist wohl dem Inhalt nach von der empirischen Anschauung, nicht aber von dem Gegebensein derselben abhängig. Durch die Reproduction gewinnt die Phantasie selbst die Macht der Production. Denn die Vorstellungen, die sie reproducirt, kann sie combiniren, wie sie nicht gegeben sind. Die productive Phantasie schafft neue Vorstellungen durch Zusammenstellung und Umgestaltung gegebener Anschauungen. Die Originale der reproductiven Phantasie liegen in den vorgefundenen Anschauungen; die productive aber nimmt die Orginale aus sich selbst. Solche Originale sind nicht bloß die phantastischen, in der Wirklichkeit nicht vorhandenen Zusammensetzungen aus menschlichen und thierischen Gestalten, sondern vornehmlich die ästhetischen Bildungen. Der Apollo von Belvedere ist offenbar originaliter aus der griechischen Phantasie hervorgegangen.

Auf der reproductiven Phantasie beruht auch das Gedächtniß. Es ist das Vermögen, etwas, was schon erkannt war, im Bewußtsein zu erhalten, aufzubewahren und zu behalten; es ist gleichsam die Vorrathskammer des Geistes.

Das Gedächtniß bezeichnet in dieser Beziehung die Vollendung der Anschauung und der Vorstellung, das Wissen, welches aus dem Angeschaut- und Vorgestellthaben entsteht. Die Anschauungen und Vorstellungen werden dadurch zur Substanz der Seele. Wir wissen so viel, als wir im Gedächtniß aufbewahren, im Bewußtsein behalten. Was durch Sinne und Phantasie entstanden ist, verschwindet nicht wieder, wie es entstanden ist, sondern bleibt. Das Wasser behält nichts von den Wellenbewegungen, die ein Stein in ihm verursacht hat; allmählich verschwinden sie wieder. Der Geist aber behält, d. h. er kommt durch seine Thätigkeit zum Wissen.

Die positive Thätigkeit des Gedächtnisses ist die Erinnerung. Sie beweist erst, daß wir behalten haben, was wir gesehen

und vorgestellt. Die Erinnerung ist das Wiederbewußtsein von dem, was wir schon gewußt haben. Alles, dessen wir uns erinnern, sind wir schon gewesen oder haben wir schon gehabt.

Das Gedächtniß ist gleichsam eine zusammengesetzte Thätigkeit; denn es gehört zur Erinnerung zweierlei: a. eine gegenwärtige Empfindung und Wahrnehmung und b. eine Vorstellung. Die Erinnerung denkt in der Gegenwart die Vergangenheit. Die Erinnerung besteht in der Erkenntniß, daß das, was ich gegenwärtig empfinde, dasselbe ist, was ich früher erfahren habe. Indem ich eine Person gewahr werde, erinnere ich mich, sie schon gesehen zu haben.

Das Gedächtniß ist an bestimmte Gesetze gebunden, welche Ideenassociationen genannt werden. Die Vorstellungen vergesellschaften sich mit einander und kommen uns so ins Bewußtsein. Es entstehen daraus Gewohnheiten des Vorstellens. Das Gesetz der Nachbarschaft bezieht sich auf räumliche und zeitliche Verhältnisse. Die Vorstellungen treten in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen ins Gedächtniß und werden danach erinnert. Darauf beruht das Orts- und Zeitgedächtniß. Das Gesetz der Verwandtschaft und des Gegensatzes bezieht sich auf den Inhalt von Raum und Zeit. Darauf gründet sich das Sach- und Wortgedächtniß. Eine Wunde erinnert an Schmerzen, ein verzerrtes Gesicht an ein wohlgestaltetes.

Man sieht das Gedächtniß gewöhnlich als eine besondere Naturgabe an. Es beruht aber wesentlich auf einer allmählichen Ausbildung, auf den Neigungen und Richtungen des Geistes, und hängt von der Aufmerksamkeit und Lebhaftigkeit der Wahrnehmung ab. Es ist nie nach allen Seiten in gleicher Weise ausgebildet, nie in jeder Beziehung gleich stark oder schwach. Der praktische Mann hat ein anderes Gedächtniß als der Gelehrte, der Staatsmann ein anderes als der Prediger. Die Gedächtnißkunst, die Mnemonik, ruht auf den Ideenassociationen. Sie knüpft z. B. an Zahlenreihen, Farbenreihen, Buchstaben eines Wortes an und ist gleichsam der Knoten im Taschentuch. Wegen ihres Ballastes ist sie zumeist nicht zweckdienlich.

Phantasie und Gedächtniß wirken nun immer schon bei der Bildung der Anschauung mit. Wir nehmen nie alles zugleich wahr, wie wir glauben. Bewegung sehen wir nur mit Hülfe des Gedächtnisses. Ein Gesammtbild von einem Gegenstande, einer Stadt, einem Gemälde ist nur mit Beihülfe der Phantasie möglich. Daher gehören Sinne, Phantasie und Gedächtniß auch zu einer Einheit. Sie bilden das niedere Erkenntnißvermögen. Ihre Vorstellungen beziehen sich auf das Räumliche und Zeitliche, auf die Erscheinung der Dinge. Was in Zeit und Raum vorhanden ist und uns erscheint, die unermeßliche Mannigfaltigkeit von Einzelheiten, bringen sie zum Bewußtsein.

Alle diese Vorstellungen sind abhängig von der Einwirkung des Gegenstandes und der Empfänglichkeit des Subjects. Phantasie und Gedächtniß sind gleichsam noch die fortgesetzten Sinne, wie Aristoteles sagt. Die von den Sinnen ausgehende Bewegung setzt sich in der Phantasie fort und erhält sich im Gedächtniß. Die Empfindungen, seien sie gegenwärtig, eingebildet oder erinnert, sind dem Inhalte nach gleich. Daher heißen sie auch zusammen nach ihrem Ursprunge die sinnliche Erkenntniß.

Wir theilen hier noch einen Brief des Kapitäns und späteren Admirals Beaufort mit. Er schreibt*):

„Lieber Doctor Wollaston! Folgende Umstände, welche, als ich im Zustande des Ertrinkens mich befand, in meinem Innern vorgingen, habe ich nach Ihrem Wunsche aufgezeichnet. Sie haben jedoch auf mich nicht den Eindruck gemacht, als ob sie so sonderbar wären, wie Sie zu glauben scheinen, weil ich von zwei oder drei Personen, welche sich in einem ähnlichen Zustande, wie ich, befunden haben, eine genaue Beschreibung ihrer Empfindungen gehört habe, welche mit den meinigen so genau übereinstimmten, als es mit der Verschiedenheit unserer Constitutionen und Dispositionen verträglich ist.

---

*) J. W. Haddock: Somnolismus und Psycheismus, nach der zweiten Ausgabe des englischen Originals bearbeitet von C. L. Merkel (Leipzig 1852), S. 254 ff.

Vor mehreren Jahren, als ich mich als Junker an Bord eines königlichen Schiffes in Portsmouth Harbour befand, war ich in einem sehr kleinen Boote herumgefahren und suchte nun es an das Schiff an einem der Kajütenfenster zu befestigen; in toller Aufgeregtheit schritt ich über die Kanonenlage, das Boot schlug natürlich um, und ich fiel ins Wasser. Da ich nicht schwimmen konnte, so waren alle meine Bemühungen, entweder das Boot oder einen der schwimmenden Kähne zu erreichen, vergeblich. Mein Unfall war von dem Schildwachtposten nicht bemerkt worden, und so kam es, daß erst, nachdem mich die Strömung ein Stück weit gegen das Hintertheil des Schiffes getrieben hatte, ein Mann auf dem Vorderdeck mich im Wasser platschen sah und Lärm machte. Der Oberst-Lieutenant war im Augenblick so gefällig, über Bord zu springen, der Zimmermann folgte seinem Beispiel, und der Kanonier sprang in ein Boot und trieb es ihnen nach.

Bei den hastigen, aber vergeblichen Anstrengungen, um Hülfe zu rufen, hatte ich viel Wasser geschluckt; ich war bald durch mein Arbeiten erschöpft, und bevor mir jemand zu Hülfe kam, sank ich unter, alle Hoffnung war geschwunden, alle Muskelarbeit hörte auf, und ich fühlte, daß ich im Ertrinken sei. So weit konnte ich mich dieser Zustände nach meiner Rettung entweder selbst noch erinnern, oder sie wurden durch die, welche bei dieser Scene gegenwärtig waren, ergänzt; denn während eines Zustandes solcher Aufregung ist eine ertrinkende Person zu sehr damit beschäftigt, jeden ihr vorkommenden Strohhalm zu erfassen, oder zu sehr durch abwechselnde Hoffnung und Verzweiflung abgezogen, als daß sie die Aufeinanderfolge der Zustände genau auffassen könnte. Anders verhält es sich dagegen mit den Vorgängen, welche unmittelbar darauf folgten, mein Geist hatte jetzt die plötzliche Verwandlung erlitten, welche Ihnen so merkwürdig vorkommt, und von welcher ich alle Einzelheiten noch so lebendig im Gedächtniß aufbewahre, als seien sie erst gestern vorgefallen.

Von dem Augenblicke an, wo alle körperliche Bewegung auf-

hörte, was, wie ich mir vorstelle, die unmittelbare Folge der völligen Erstickung war, trat an die Stelle der bisherigen tumultuarischen Empfindungen ein Gefühl von vollkommener Ruhe (ich möchte es Apathie nennen, wenigstens nicht Resignation, weil das Ertrinken mir nicht mehr als ein Leiden vorkam), und ich dachte nicht mehr an Rettung, noch hatte ich irgend ein körperliches Ungemach. Im Gegentheil waren jetzt meine Empfindungen mehr angenehmer Art, sie hatten etwas von dem dunkeln aber befriedigenden Gefühle, welches dem durch Anstrengung herbeigeführten Schlafe vorhergeht. Waren also auch die Sinne abgestorben, so war es doch der Geist nicht; seine Thätigkeit schien in einem Verhältniß gestärkt zu sein, welches alle Beschreibung hinter sich läßt; ein Gedanke jagte den andern mit einer Schnelligkeit der Aufeinanderfolge, welche nicht nur unbeschreiblich, sondern gewiß auch für jeden, der nicht in einer ähnlichen Lage gewesen, unbegreiflich ist. Ich vermag noch jetzt diese Gedanken ganz, wenigstens zum großen Theil, wiederzugeben: der Unfall, der mich soeben betroffen; das Ungeschick, das ihn veranlaßte; die Störung und der Lärm, den er veranlaßt haben mußte (denn ich sah noch die beiden Personen von den Strickleitern herabspringen); die Wirkung, die er auf meinen liebevollen Vater haben würde; die Art und Weise, in welcher er ihn der übrigen Familie mittheilen würde; und tausend andere mit dem Vaterhause verknüpfte Umstände waren die erste Reihe der Betrachtungen, die ich anstellte. Hierauf nahmen dieselben einen weiteren Schwung: unsere letzte Kreuzfahrt, eine frühere Reise mit Schiffbruch, meine Schule, die Fortschritte, die ich darin machte, und die Zeit, die ich vergeudet hatte, sogar alle meine kindischen Fahrten und Abenteuer. So rückwärts reisend, schien mir jeder Vorfall meines vergangenen Lebens mein Gedächtniß in rückwärtsschreitender Aufeinanderfolge zu durchfahren, aber nicht in bloßen Umrissen, die sich hier eingeprägt, sondern als vollständig ausgeführtes Gemälde mit allen auch den kleinsten Zügen und Nebenumständen; kurz der ganze Zeitraum meiner Existenz erschien mir in einer Art von panoramatischem

Ueberblick vor die Seele geführt, und jeder Auftritt desselben schien mir mit einem Bewußtsein von Recht oder Unrecht, oder mit einer gewissen Erwägung von dessen Ursache und Folgen begleitet; in der That, manche unbedeutende Ereignisse, die ich längst vergessen hatte, breiteten sich jetzt vor meiner Phantasie aus, und zwar mit dem Anstrich, als seien sie erst vor kurzem erlebt worden.

Ist nicht dies alles ein Beweis für die fast unendliche Kraft des Gedächtnisses, mit welchem wir in einer andern Welt erwachen mögen und so angetrieben werden, unser vergangenes Leben zu betrachten? Oder dürfte nicht hierdurch in ziemlichem Grade der Schluß gerechtfertigt werden, daß der Tod nur eine Umwandlung oder Modification unserer Existenz ist, in welcher es keine wirkliche Unterbrechung giebt? Doch wie dem auch sein mag, ein Umstand war dabei höchst merkwürdig, nämlich daß alle die unzähligen Ideen, welche in meinem Geiste auf und nieder wogten, sämmtlich rückwärts blickten; gleichwohl hatte ich eine religiöse Erziehung genossen, meine Hoffnungen und Befürchtungen rücksichtlich der andern Welt hatten nichts von ihrem frühern Ernste verloren, und zu jeder andern Zeit wäre das tiefste Interesse und eine schmerzliche Aengstlichkeit durch die bloße Idee erweckt worden, daß ich an den Pforten der Ewigkeit herumschwämme; aber in diesem unerklärlichen Augenblick, wo ich die volle Ueberzeugung hatte, diese Pforte bereits überschritten zu haben, ging kein einziger Gedanke hinaus in die Zukunft. Ich war vollkommen in die Vergangenheit verwickelt. Wie lange ich in dieser Fluth der Ideen zubrachte, oder vielmehr wie kurz diese Zeit war, in welcher dieselben sich zusammendrängten, kann ich jetzt nicht mit Bestimmtheit angeben, doch können gewiß kaum zwei Minuten von dem Moment der Erstickung an bis zu meiner Herausziehung verstrichen sein.

Die starke Fluth machte es erforderlich, das Boot vor der Hand an ein anderes Schiff zu treiben, wo ich nach dem gewöhnlichen Verfahren, um das verschluckte Wasser zu entleeren, auf den Kopf gestellt wurde; dann wurde mir eine Ader geschlagen, ich wurde tüchtig frottirt und erhielt sogar Branntwein;

doch hatte mein Aufenthalt unter dem Wasser in der Wirklichkeit nur so kurz gedauert, daß ich nach dem Berichte der Augenzeugen sehr bald wieder belebt wurde.

Meine Gefühle während der Rückkehr des Lebens waren den oben beschriebenen in jeder Hinsicht entgegengesetzt. Eine einzige, aber confuse Idee, nämlich der elende Glaube, daß ich dem Ertrinken nahe gewesen, erfüllte meinen Geist anstatt der großen Menge klarer und bestimmter Ideen, welche ihn noch vor kurzem durchflogen — eine hülflose Angst, eine Art fortwährenden Alpdrückens schien bleischwer auf jedem Sinn zu lasten und die Bildung jedes vernünftigen Gedankens zu verhindern; und nur mit Mühe kam ich zu der Ueberzeugung, daß ich wirklich noch am Leben sei. Aber nun, anstatt, wie in dem Zustande meines Ertrinkens, von aller körperlichen Pein frei zu sein, wurde ich von Schmerzen gepeinigt, die über mich kamen; und obgleich ich seit dieser Zeit an mehreren Orten verwundet worden bin und oft schweren chirurgischen Operationen unterworfen war, so war doch damals mein Leiden weit größer, ich war elend durch und durch. Einmal wurde ich in die Lunge geschossen und lag darauf bei Nacht auf dem Verdeck mehrere Stunden, blutete dabei noch aus anderen Wunden und wurde endlich ohnmächtig. Da ich mit Bestimmtheit glaubte, daß die Lungenwunde tödtlich sei, so ist es wohl natürlich, daß die drückende Empfindung, welche eine Ohnmacht begleitet, in mir die volle Ueberzeugung hervorrief, daß ich jetzt wirklich im Zustande des Sterbens begriffen sei. Aber nichts, was im geringsten den Operationen meines Geistes während des Ertrinkens ähnlich gewesen wäre, fand statt; und als ich wieder die Augen aufschlug, kehrte ich zu einer klaren Wahrnehmung meines wirklichen Zustandes zurück.

Sollten diese unfreiwilligen Erfahrungen, die ich beim Einwirken des Todes gemacht, Ihnen einiges Interesse gewähren, so sind sie gewiß nicht vergeblich erduldet worden von Ihrem F. Beaufort."

c. Die Begriffe des Verstandes und der Vernunft.

Zu den Wahrnehmungen und Vorstellungen kommen drittens die Begriffe. Das Vermögen der Begriffe ist der Verstand und die Vernunft.*)

Die Begriffe des Verstandes und der Vernunft sind vom Denken abhängig. Daher heißt ihre Erkenntniß die intellectuelle im Gegensatz zur intuitiven der Sinne. Alle unsere Erkenntniß ist intellectuell und stammt aus dem Verstande, oder intuitiv und stammt aus den Sinnen.

Was ist nun das Denken? Die Anschauung beruht auf der Empfänglichkeit, die Vorstellung auf der Reproduction, der Gedanke aber auf der freien Thätigkeit und Productivität. Der Geist bringt aus sich selber Gedanken hervor, sie sind ein Erzeugniß seiner Selbstmacht. Alles Denken und was daraus hervorgeht: Verstehen, Begreifen, Urtheilen, Folgern, ist eine reine Activität.

Das Denken bringt durch seine Thätigkeit Erkenntniß hervor. Welches sind die Thätigkeiten? Es unterscheidet und verbindet. Es faßt vieles in eins, die ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in die Einheit eines Dinges zusammen; oder es scheidet vieles in einem, da es an einem Dinge die Vielheit seiner Eigenschaften erkennt. Denken ist vieles in einem durch Unterscheidung und eins in vielem durch Verbindung erkennen. Der Gedanke verbindet und scheidet, er hat die Macht zu trennen und zu verbinden. Der Sinn unterscheidet und verbindet nicht, sondern er nimmt wahr, was er vorfindet und ihm gegeben wird; erst der Verstand scheidet und verbindet das Mannigfaltige der Anschauungen.

Denkend unterscheiden und verbinden wir etwas, einen Stoff, der uns gegeben ist durch die Sinne in den Empfindungen. Das Denken formirt und ordnet den Stoff der Sinne zu einer verständlichen Welt des Zusammenhanges. Von dem Vorfinden eines Stoffes, von den durch die Anschauung gegebenen Gegen-

---

*) Vgl. Fr. Harms' Logik S. 154 ff.

ständen ist unser Denken abhängig. Der Stoff wird durch die Sinne gegeben, nicht aber die Erkenntniß des Verstandes, welche erst durch Unterscheidung und Verbindung daraus entsteht. Das Gegebene der Thatsachen und Ereignisse verbinden wir mit einander als Ursache und Wirkung, Grund und Folge, Zweck und Mittel, Substanz und Accidentien, und erst dadurch entstehen Erkenntnisse. Denn nur durch Unterscheidung und Verbindung ist das Wesen und der Zusammenhang der Dinge erkennbar. Subjectiv beruht das Denken auf Thätigkeit, objectiv giebt es uns Erkenntniß von dem substantiellen, causalen und finalen Zusammenhange der Dinge. Das Unsichtbare in den Dingen ist ihr Zusammenhang, und diesen erkennt der Verstand.

Das Vermögen der intellectuellen Erkenntniß heißt Verstand und Vernunft.

Kant hat sie zuerst unterschieden als zwei gesonderte Erkenntnißvermögen. Verstand nennt er das Vermögen der intellectuellen Erkenntniß des Endlichen und Bedingten, Vernunft die intellectuelle Erkenntnißkraft des Unendlichen und Unbedingten. Daher soll die Vernunft höher stehen als der Verstand. Allein diese Unterscheidung ist willkürlich. Der Verstand versteht das Endliche und ist beschränkt darauf. Wenn er es aber wirklich versteht, so versteht er es als begründet im Unendlichen. Dadurch würde er Vernunft werden. Die Vernunft begreift das Unendliche. Aber dann begreift sie auch das Endliche, da dieses von jenem umfaßt und begründet ist. Die Unterscheidung läßt sich also nicht festhalten.

Nach Hegel faßt der Verstand das Allgemeine abstract auf, gesondert von dem Besonderen. Der Verstand versteht es also nicht richtig, da er es so versteht, wie es nicht wirklich ist. Dies verbessert die Vernunft, sie faßt das Allgemeine concret auf. Der Verstand macht weiter nichts als Widersprüche, da er alle Unterschiede fixirt. Er versteht also wieder nur nicht. Die Vernunft verbessert ihn und hebt die Widersprüche auf. Der Verstand ist das Vermögen, alles verkehrt zu verstehen. Es sind nach Hegel zwei Denker in der Seele, die in ewiger Feindschaft leben.

Diese Unterscheidungen Hegel's und Kant's stimmen nicht mit dem Sprachgebrauch des Lebens überein. Wir nennen einen Menschen nicht deshalb vernünftig, weil er das Unendliche denkt oder Widersprüche lösen kann, sondern weil und wenn er recht denkt und dann handelt, mit Ueberlegung spricht, nach Zwecken handelt. Ueberall wo wir ein zweckmäßiges Thun finden, setzen wir Vernunft voraus. Thätig sein nach Zwecken ist Vernunft.

Der Begriff der Vernunft ist aber weiter als der des Verstandes. Der Verstand bezieht sich nur auf das Theoretische, die Vernunft zugleich auch auf das Praktische. Der Verstand ist nur ein Theil der Vernunft, die denkende, theoretische Vernunft, welche im Erkennen zweckmäßig verfährt. Vernunft bezeichnet den ganzen Geist, der frei nach Zwecken verfährt. Wir haben nicht nöthig, in der Philosophie einen abweichenden Sprachgebrauch anzunehmen. Wir nennen also das intellectuelle Erkenntnißvermögen Verstand und Vernunft.

Die Vernunft ist die Macht des richtigen Denkens und der richtigen Entschlüsse. Sie ist das Vermögen, aus den Erscheinungen die Wahrheit zu erkennen, über Sein und Schein zu richten und sich nach Motiven zu entschließen. Sie ist freie Erkenntnißkraft und Entschlußfähigkeit der Seele.

Alle intellectuelle Erkenntniß beruht auf Begriffen. Es fragt sich: woher hat der Verstand die Begriffe?

Locke und die Sensualisten sagen: aus den Sinnen, Platon und die Rationalisten: die Begriffe oder, was dasselbe ist, die Ideen seien eine Erbschaft des Verstandes, die er mit zur Welt gebracht, da die Seele sich incorporirte. Begriffe seien angeboren.

Von den Sinnen, sagen die Sensualisten, hat der Verstand die Begriffe. Allein die Sinne können offenbar nicht geben, was sie selber nicht besitzen: Begriffe. Die Sinne verstehen und begreifen nichts, sie empfinden und schauen an. Die Sensualisten verwechseln die sinnlichen Vorstellungen der Phantasie mit den Begriffen, das Bild des Löwen mit dem Begriff des Löwen. Sie meinen, wir hätten schon einen Begriff, wenn wir eine Sache

vorstellen können. Der Sinn stellt den Gegenstand vor, begrei
ihn aber nicht. Von den Sinnen hat der Verstand die Begrif
nicht, denn Anschauungen sind keine Begriffe.

Nach den Rationalisten sind die Begriffe angeboren, ein u
sprüngliches Besitzthum der Vernunft. Begriffe aber, welche an
geboren sein sollen, müssen uns gegeben sein. Begriffe abe
welche uns gegeben sind und wir nicht producirt haben, sind fü
uns nur Anschauungen. Denn alles Begreifen und Verstehe
ist Activität. Begriffe können uns nicht ohne unser Zuthun ge
geben werden, wir müssen sie produciren, sonst verstehen wi
nichts dadurch.

In beiden Meinungen ist jedoch etwas Richtiges. Angebore
sind freilich keine Begriffe, wohl aber das Vermögen des Denkens zu
Unterscheidung und Verbindung. Dies stammt nicht aus de
Sinnen. In der That des Unterscheidens und Verbindens liege
alle Begriffe vorgebildet. Aber wenn wir wirkliche Begriffe habe
sollen, muß uns etwas gegeben werden: die Anschauungen de
Sinne, die Vorstellungen der Phantasie. Daraus macht de
Verstand Begriffe. Sie sind Bildungen und Producte de
scheidenden und verbindenden Verstandes. Der Verstand brin
die Begriffe frei hervor. Er hat keine Modelle, wonach er di
Begriffe bildet. Ohne Modell erfindet er den Begriff zur An
schauung.

Die Begriffe werden inductiv und speculativ, durch
Verbindung und Unterscheidung gebildet. Inductiv bilden wir
Begriffe aus der Beobachtung, indem wir das Mannigfaltige
scheiden und zur Einheit verbinden. Begriffe entstehen durch
Zusammenfassung des Mannigfaltigen. Inductiv erkennen wir
aus den beobachteten Erscheinungen das Wesen, aus den be-
obachteten Wirkungen die Ursachen u. s. w. Die Beobachtung ist
scharfsinnig, um den Zusammenhang, die Einheit inductiv zu
finden. Deductiv oder speculativ bilden wir durch Vergleichung,
Sonderung und Eintheilung des Wahrgenommenen gleichfalls
Begriffe. Wir erkennen aus der Einheit das Verschiedene, aus
dem Allgemeinen das Besondere, aus den Ursachen die Wirkungen.

Die Speculation ist tiefsinnig, um das Verschiedene zu erkennen.

Begriffe, ob inductiv oder speculativ gebildet, denken die wesentlichen oder bleibenden Merkmale einer Sache oder ihr Wesen. Die Angabe geschieht durch die Definition, Erklärung, Begriffsbestimmung. Bleibende Merkmale sind solche, worin ein Gegenstand mit anderen übereinstimmt und sich wieder davon unterscheidet: allgemeine und eigenthümliche. Wir erklären und begreifen durch Verbindung eines allgemeinen mit einem eigenthümlichen Merkmal, welche der Sache gleichgestellt ist.

Der Begriff stellt nur die wesentlichen Merkmale der Sache dar. Aber sie enthält neben wesentlichen Merkmalen noch außerwesentliche, relative, veränderliche. Es muß daher auch eine Form des Denkens geben, wodurch wir diese Merkmale erkennen. Diese Form ist das Urtheil. Das Urtheil bestimmt einen Gegenstand durch seinen Begriff. Durch den Begriff urtheilen wir über die außerwesentlichen Merkmale des Gegenstandes. Das Urtheil ist die Verbindung des Begriffs mit einer Anschauung.

Begriffe und Urtheile entstehen aus einander. Es muß daher eine Form des Denkens geben, wodurch Begriffe und Urtheile aus einander hervorgebracht werden. Diese Form ist der Schluß. Der Schluß ist eine Verbindung von zwei Gedanken als Grund und Folge von einander. Daher ist alles Schließen a. Folgern aus einem Grunde, b. Begründen. Parallelisirt man die drei Formen des Denkens mit den drei Modalitäten, so enthält der Begriff die Möglichkeit, das Urtheil die Wirklichkeit, der Schluß die Nothwendigkeit.

Die Induction folgert aus dem Grunde der Erscheinungen das Wesen und die Ursachen der Erscheinungen. Die Deduction folgert aus dem Grunde der Dinge die Wirkungen und Eigenschaften der Dinge. Induction und Deduction erfinden. Aber das Gefundene muß sich auch beweisen und rechtfertigen lassen, in Verbindung stehen mit dem bereits Gefundenen. Dies stellt der Beweis dar, der direkte und indirekte. Der indirekte begründet aus der Unmöglichkeit des Gegentheils einer Behauptung

ihre Wahrheit; der direkte beweist die Gültigkeit des Besondern aus dem Allgemeinen. Durch den Beweis erkennen wir, was nothwendig ist. Nothwendig ist indirekt, wovon das Gegentheil unmöglich ist, direkt aber die Folge aus dem Grunde, die Wirkung aus der Ursache, das Mittel aus dem Zweck.

Die Vernunft erkennt also das Allgemeine und Nothwendige durch Begriffe. Das Allgemeine und Nothwendige aber sind die ewigen Wahrheiten in der Welt und als Grund und Zweck der Welt, welches Gott ist. Die Folge ist nothwendig, aber der Grund ist frei. Das Mittel ist nothwendig, aber der Zweck ist frei. Die Wirkung ist nothwendig, aber die Ursache ist frei. Die Ursache und der Zweck der Welt kann nur ein frei handelndes Wesen, Gott, sein. Alle Erkenntniß führt zu Gott.

2. Das subjective und eigenthümliche Bewußtsein der Annehmlichkeit oder das Gefühl.

Das universelle Bewußtsein ist übertragbar; das eigenthümliche Bewußtsein ist unübertragbar. Dies ist das Gefühl, welches bald angenehm, bald unangenehm ist, jenachdem unser Leben gehemmt oder gefördert wird. Was unser Leben stört und hemmt, wird unangenehm, was es fördert und befriedigt, angenehm empfunden. Kant und Platon sehen das angenehme Gefühl als Wiederherstellung der Harmonie an, das unangenehme aber als die vorhergehende Störung und Disharmonie. Das angenehme Gefühl besteht da nur in der Aufhebung eines unangenehmen. Mit Recht aber ist nach Aristoteles die Lust ein Zeichen der Vollendung des Strebens und nicht bloß Aufhebung der Unlust. Die Thätigkeit, welche ihr Ziel erreicht, hat ein angenehmes Gefühl zur Folge.

Das Gefühl muß eingetheilt werden nach dem Leben, das gehemmt und gefördert wird. Die Gefühle sind verschieden nach dem animalen, geselligen und universellen Leben. Auf das animale Leben beziehen sich die sinnlichen oder selb-

stischen Gefühle. Jeder hat sein eigenes Wohl und Wehe, das nicht von Bildung und Urtheil abhängt. Das gesellige Leben der Menschen läßt die humanen und ästhetischen Gefühle entstehen, die ohne egoistischen Charakter auf Urtheil und Bildung ruhen. Allgemein wird den Europäern zugemuthet, die Sixtinische Madonna schön zu finden. Auf das Leben im Universum und in Gott beziehen sich die religiösen und universellen Gefühle, stets begleitet von den Gedanken an Gott.

Gewöhnlich werden die Gefühle nach den drei Idealen des Wahren, Guten und Schönen in theoretische, praktische oder moralische und ästhetische eingetheilt.

Allein diese Eintheilung ist unvollständig und unrichtig. Unvollständig ist sie, denn es fehlen die sinnlichen und die religiösen Gefühle, welche letzteren sich nicht auf die moralischen reduciren lassen. Und sie ist nicht richtig, denn das Gefühl bekommt eine falsche Stellung. Es soll das Ganze sein und die Wahrheit und das Gute umfassen. Die Wahrheit aber bezieht sich auf die Erkenntniß. Das Gefühl der Wahrheit ist nur eine unvollständige Erkenntniß. Ebenso ist das moralische Gefühl vom Guten und Bösen nur eine unvollständige Erkenntniß. Daher wollte Geulincx das Gewissen nicht als Norm des Handelns gelten lassen. Aus vernünftiger Einsicht und Gehorsam gegen das Sittengesetz und nicht aus dem dunklen Antriebe des Gewissens sei zu handeln. Dieses sei nur wie ein Instinkt. Man müsse aber nicht dem Instinkt, sondern der Vernunft folgen. Es erhellt, daß die Eintheilung des Gefühls nach den genannten drei Idealen nicht zulässig ist. Für das Wahre bürgt der Verstand, für das Gute der Wille.

Das specifische Merkmal für das Gefühl ist Hemmung oder Förderung des Lebens. Unsere Dreitheilung entspricht den drei Erkenntnißstufen: die sinnlichen Gefühle entsprechen den Wahrnehmungen, die ästhetischen den Vorstellungen, die religiösen der Intelligenz.

a. Die sinnlichen Gefühle.

Die Anlage für die sinnlichen Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen, für sinnliche Lust und Unlust, Schmerz und Genuß sind die verschiedenen Temperamente.

Die Temperamente werden auch Sinnesarten genannt. Jeder hat seine Sinnesart in der Auffassung von Lust und Schmerz. Das Auge nimmt Helles und Dunkles, das Ohr Schall und Geräusch wahr. Von der Sinnesart oder dem Temperamente aber hängt es ab, ob jemand über das Wahrgenommene Freude oder Schmerz empfindet. Niemand stimmt darin völlig mit dem andern überein, jeder hat da seinen Sinn für sich. Aenesidemus Schulze in Göttingen meinte, die rohen Naturvölker, welche nur mit der Noth des Lebens kämpfen, und die Menschen, welche in der Cultur am höchsten stehen, hätten keine Temperamente. Allein auch da ist diese Naturanlage vorhanden. Mögen jene ihr Temperament auch wenig äußern und diese seine Aeußerungen unterdrücken, es ist doch in den Stimmungen und Mißstimmungen vorhanden.

Diese verschiedenen Sinnesarten hat man nun zu klassificiren versucht. Die Alten, wie Galen, sehen die Temperamente in der körperlichen Constitution begründet. Jeder sei eine besondere Mischung (κρᾶσις, temperatura) von Blut, Schleim, Galle und schwarzer Galle, woher die Benennungen der Temperamente stammen. Beim sanguinischen Temperamente wiege das Blut im Körper vor, beim cholerischen die Galle, beim phlegmatischen der Schleim, beim melancholischen die schwarze Galle, ein erdichteter Stoff. Diese vier Flüssigkeiten sollen zugleich den elementarischen Beschaffenheiten: Luft, Feuer, Wasser und Erde entsprechen. Das sanguinische Temperament ist das luftige, das cholerische das feurige, das phlegmatische das wässrige und das melancholische das starre, erdige Temperament.

In Verbindung damit leitet Oken die Temperamente aus der Umgebung ab, worin die Wesen leben. Luft mit Wasser ohne Wärme, das Feuchte und Kalte bringe das phlegmatische Temperament bei Australiern und Fischen hervor; Luft mit Wasser und Wärme, das Feuchte und Warme das melancholische bei

Amerikanern (Indianern) und Amphibien; Luft ohne Wasser mit Wärme, das Trockene und Warme das sanguinische bei Afrikanern (Negern) und Vögeln; Luft ohne Wasser und Wärme, das Trockene und Kalte das cholerische Temperament bei Asiaten, Europäern und Säugethieren.

Heinroth unterscheidet in seiner Anthropologie die lymphatische, arteriöse, venöse und nervöse Constitution, die das entsprechende phlegmatische, sanguinische, melancholische und cholerische Temperament bedinge.

Johannes Müller meinte, es liege zwar nahe, aus dem Vorwiegen des vegetativen, motorischen und sensiblen Systems auf Temperamente gleichen Namens zu schließen, die dem phlegmatischen, cholerischen und sanguinischen entsprechen, allein man könne doch die geistigen Eigenschaften nicht aus körperlichen Beschaffenheiten ableiten. Denn die Muskelkraft sei weit entfernt cholerisch zu machen, und das Phlegma komme bei gut und schlecht vegetirenden Menschen vor. Nicht alle Wohlgenährten und Dickleibigen seien phlegmatisch; es gebe hagere Menschen von entsetzlichem Phlegma und Cholerische von wohlgenährter, hagerer, muskulöser und zarter Beschaffenheit. Dasselbe gelte auch vom Sanguiniker. Müller und ebenso Harleß scheiden daher die körperliche Constitution vom Temperament.

Dasselbe thut Kant, obwohl er sagt, daß die Temperamente „doch wohl in geheim das Körperliche im Menschen auch zur mitwirkenden Ursache haben mögen". Er unterscheidet Temperamente des Gefühls, wozu er das sanguinische oder leichtblütige und das melancholische oder schwerblütige rechnet, und Temperamente der Thätigkeit, wozu er das cholerische oder warmblütige und das phlegmatische oder kaltblütige rechnet.

Schleiermacher leitet die Temperamente ab aus dem Vorwiegen der Receptivität oder Spontaneität und dem Verlaufe des Lebens in großen oder kleinen Momenten. Von überwiegender Spontaneität und einer dieser untergeordneten Receptivität ist das phlegmatische Temperament, das in großen Momenten verläuft, dessen Entschlüsse eine große Reihe von Handlungen be-

gründen, und das cholerische Temperament, das in kleinen Momenten verläuft, dessen Bewegungen nicht im großen zusammengefaßt sind, sondern vereinzelt für sich bleiben. Von überwiegender Receptivität und einer dieser untergeordneten Spontaneität ist das sanguinische Temperament, welches in kleinen Momenten, und das melancholische, welches in großen Momenten verläuft.

Lotze führt die Temperamente auf die Lebensalter zurück, so daß jeder alle durchlebt. Sanguinisch ist das Kind, sentimental der Jüngling, cholerisch der Mann, phlegmatisch der Greis. Allein das stimmt nicht mit der Erfahrung und ist keine Begründung.

Die Temperamente sind Anlagen der Seele für die sinnlichen Gefühle. Ihre Verschiedenheit beruht zuerst in der größeren und geringeren Empfänglichkeit für Störung und Förderung, für angenehme und unangenehme Empfindungen.

Das sanguinische und phlegmatische Temperament ist die vorwiegende Empfänglichkeit für angenehme Empfindungen der Lust und Freude. Sie werden nicht leicht durch etwas gestört, sondern gewinnen aus allen Einwirkungen Förderungen ihres Strebens.

Das melancholische und cholerische Temperament ist die größere Empfänglichkeit für angenehme Empfindungen der Unlust. Sie werden leicht in allem gestört und gehemmt und daher geneigt zur Unlust.

Eine zweite Art der Verschiedenheit der Temperamente liegt in der Erregung selbst. Sie ist leicht bei dem sanguinischen und cholerischen Temperament, schwer bei dem melancholischen und phlegmatischen, tief bei dem melancholischen und cholerischen, oberflächlich bei dem sanguinischen und phlegmatischen.

Das sanguinische Temperament ist also die vorwiegende Empfänglichkeit für angenehme Empfindung mit leichter und oberflächlicher Erregung. Frohsinn und Leichtsinn charakterisiren es. Der Sanguiniker findet sich leicht in der Welt zurecht, er ist gefügig.

Das phlegmatische Temperament ist die vorwiegende Empfänglichkeit für angenehme Empfindung, jedoch mit schwerer und nicht tiefer Erregung. Der Phlegmatiker entschließt sich langsam und bleibt kaltblütig.

Das cholerische Temperament ist die vorwiegende Empfänglichkeit für unangenehme Empfindung mit leichter und tiefer Erregung. Der Choleriker ist bald in Zorn zu versetzen, er handelt schnell und kräftig, er ist heftig, launenhaft und auffahrend.

Das melancholische Temperament ist die vorwiegende Empfänglichkeit für unangenehme Empfindung mit schwerer und tiefer Erregung. Der Melancholiker hat ein tiefes und empfindsames Gemüth.

Das Urtheil über den Werth der Temperamente ist verschieden. Die Alten preisen das melancholische Temperament, da es nachdenklich sei, Kant das phlegmatische, weil es zur Besonnenheit und Ueberlegung neige; andere das cholerische, da es das Temperament der großen Männer sei. Das sanguinische wird zwar das glückliche genannt, aber niemand will es recht haben, weil es wetterwendisch und unbeständig ist.

Alle Temperamente aber können zu gesunder oder krankhafter, zu schwacher oder starker Ausbildung und Entwicklung kommen. Das hängt nicht von den Temperamenten selbst, sondern von dem Charakter des Willens ab, wodurch jedes Temperament ergänzt werden muß. Das sanguinische verlangt Festigkeit und Ausdauer, das cholerische Mäßigung und Geduld, das melancholische und phlegmatische Leichtigkeit und Beweglichkeit. Der Phlegmatiker z. B. wird sonst träge und zur egoistischen Behaglichkeit geneigt, der Melancholiker ein Hypochonder.

Kant giebt in seiner Anthropologie nachstehende Charakteristik der Temperamente.*)

„Der Sanguinische giebt seine Sinnesart an folgenden Aeußerungen zu erkennen. Er ist sorglos und von guter Hoffnung;

---

*) Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt (Königsberg 1798), S. 259—264.

giebt jedem Dinge für den Augenblick eine große Wichtigkeit und den folgenden mag er daran nicht weiter denken. Er verspricht ehrlicherweise, aber hält nicht Wort, weil er nicht vorher tief genug nachgedacht hat, ob er es auch zu halten vermögend sein werde. Er ist gutmüthig genug, anderen Hülfe zu leisten, ist aber ein schlimmer Schuldner und verlangt immer Fristen. Er ist ein guter Gesellschafter, scherzhaft, aufgeräumt, mag keinem Dinge gerne große Wichtigkeit geben (Vive la bagatelle!) und hat alle Menschen zu Freunden. Er ist gewöhnlich kein böser Mensch, aber ein schlimm zu bekehrender Sünder, den etwas zwar sehr reut, der aber diese Reue (die nie ein Gram wird) bald vergißt. Er ermüdet unter Geschäften und ist doch rastlos beschäftigt in dem, was bloß Spiel ist; weil dieses Abwechselung bei sich führt und das Beharren seine Sache nicht ist.

Der zur Melancholie Gestimmte (nicht der Melancholische; denn das bedeutet einen Zustand, nicht den bloßen Hang zu einem Zustande) giebt allen Dingen, die ihn selbst angehen, eine große Wichtigkeit; findet allerwärts Ursache zu Besorgnissen und richtet seine Aufmerksamkeit zuerst auf die Schwierigkeiten: so wie dagegen der Sanguinische von der Hoffnung des Gelingens anhebt, daher jener auch tief, so wie dieser nur oberflächlich denkt. Er verspricht schwerlich, weil ihm das Worthalten theuer, aber das Vermögen dazu bedenklich ist. Nicht, daß dieses alles aus moralischen Ursachen geschähe (denn es ist hier von sinnlichen Triebfedern die Rede), sondern weil ihm das Widerspiel Ungelegenheit und eben darum besorgt, mißtrauisch und bedenklich, dadurch aber auch für den Frohsinn unempfänglich macht — Uebrigens ist diese Gemüthsstimmung, wenn sie habituell ist, doch der des Menschenfreundes, welche mehr ein Erbtheil des Sanguinischen ist, wenigstens dem Anreize nach entgegen; weil der, welcher selbst die Freude entbehren muß, sie schwerlich anderen gönnen wird.

Der Choleriker ist hitzig; brennt schnell auf, wie Strohfeuer; läßt sich durch Nachgeben des andern bald besänftigen, zürnt alsdann ohne zu hassen und liebt wohl gar den noch desto

mehr, der ihm bald nachgegeben hat. — Seine Thätigkeit ist rasch, aber nicht anhaltend. — Er ist geschäftig, aber unterzieht sich selbst ungern den Geschäften, eben darum weil er es nicht anhaltend ist, und macht also gern den bloßen Befehlshaber, der sie leitet, aber selbst nicht ausführen will. Daher ist seine herrschende Leidenschaft Ehrbegierde; er hat gern mit öffentlichen Geschäften zu thun und will laut gepriesen sein. Er liebt daher den Schein und den Pomp der Formalitäten; nimmt gerne in Schutz und ist dem Scheine nach großmüthig, aber nicht aus Liebe, sondern aus Stolz; denn er liebt sich selbst mehr. — Er hält auf Ordnung und scheint deshalb klüger, als er ist. Er ist habsüchtig, um nicht filzig zu sein; ist höflich, aber mit Ceremonie, steif und geschroben im Umgange und hat gerne irgend einen Schmeichler, der das Stichblatt seines Witzes ist, leidet mehr Kränkungen durch den Widerstand anderer gegen seine stolzen Anmaßungen, als je der Geizige durch seine habsüchtigen weil ein bischen kaustischen Witzes ihm den Nimbus seiner Wichtigkeit ganz wegbläst, indessen daß der Geizige doch durch den Gewinn dafür schadlos gehalten wird. — — Mit einem Wort das cholerische Temperament ist unter allen am wenigsten glücklich, weil es am meisten den Widerstand gegen sich aufruft.

Phlegma bedeutet Affectlosigkeit, nicht Trägheit (Leblosigkeit), und man darf den Mann, der viel Phlegma hat, darum nicht sofort einen Phlegmatiker oder phlegmatisch nennen und ihn unter diesem Titel in die Klasse der Faullenzer setzen.

Phlegma, als Schwäche, ist Hang zur Unthätigkeit, sich durch selbst starke Triebfedern zu Geschäften nicht bewegen zu lassen. Die Unempfindlichkeit dafür ist willkürliche Unnützlichkeit, und die Neigungen gehen nur auf Sättigung und Schlaf.

Phlegma, als Stärke, ist dagegen die Eigenschaft: nicht leicht oder rasch, aber, wenn gleich langsam doch anhaltend bewegt zu werden. — Der, welcher eine gute Dosis von Phlegma in seiner Mischung hat, wird langsam warm, aber er behält die Wärme länger. Er geräth nicht leicht in Zorn, sondern bedenkt

sich erst, ob er nicht zürnen solle; wenn andrerseits der Cholerische rasend werden möchte, daß er den festen Mann nicht aus seiner Kaltblütigkeit bringen kann.

Mit einer ganz gewöhnlichen Dosis der Vernunft, aber zugleich diesem Phlegma, von der Natur ausgestattet, ohne zu glänzen und doch von Grundsätzen, nicht vom Instinkt, ausgehend, hat der Kaltblütige nichts zu bereuen. Sein glückliches Temperament vertritt bei ihm die Stelle der Weisheit, und man nennt ihn selbst im gemeinen Leben oft den Philosophen. Durch dieses ist er anderen überlegen, ohne ihre Eitelkeit zu kränken. Man nennt ihn auch oft durchtrieben; denn alle auf ihn losgeschnellte Ballisten und Catapulten prallen von ihm als einem Wollsack ab. Er ist ein verträglicher Ehemann und weiß sich die Herrschaft über Frau und Verwandte zu verschaffen, indessen daß er scheint allen zu Willen zu sein, weil er durch seinen unbiegsamen, aber überlegten Willen den ihrigen zu dem seinen umzustimmen versteht: wie Körper, welche mit kleiner Masse und großer Geschwindigkeit den Stoß ausüben, durchbohren; mit weniger Geschwindigkeit aber und größerer Masse das ihnen entgegenstehende Hinderniß mit sich fortführen, ohne es zu zertrümmern."

b. Die ästhetischen Gefühle.

Die Anlage für die ästhetischen und religiösen Gefühle ist das Gemüth oder Herz. Das ästhetische Gefühl ist das feine und geht auf die Erscheinungen der Dinge, das religiöse Gefühl ist das tiefe und geht auf den Grund der Dinge. Die Benennung der ästhetischen Gefühle ist tautologisch und daher eigentlich unpassend. Kant nennt sie Schönheitsgefühle.

Nicht bloß das Angenehme und Unangenehme, sondern auch das Schöne und Häßliche wird empfunden und gefühlt. Am Schönen empfinden wir Wohlgefallen, am Häßlichen Mißfallen. Schön nennen wir einen Gegenstand, der in uns Wohlgefallen, häßlich den, der Mißfallen erregt. Das Vermögen, Wohlgefallen an dem Schönen und Mißfallen an dem Häßlichen zu empfinden, nennen

wir Geschmack. Er ist kein Privatsinn, sondern ein Gemeinsinn, der sich im geselligen Leben bildet.

Sinnlich ist der Geschmack ein Empfindungsvermögen, das zugleich zur Beurtheilung und Auswahl der Speisen dient. Wir beurtheilen sie nach ihrem angenehmen oder widrigen Geschmack und treffen danach unsere Wahl, indem wir das eine dem andern vorziehen. Unter Geschmack verstehen wir daher auch ein Beurtheilungs- und Wahlvermögen.

In Analogie damit hat man einen Geschmack angenommen, der nicht bloß auf sinnliche Lust und Unlust, sondern auf ein Wohlgefallen geht, das nicht bloß sinnlicher Art ist. Er ist das Beurtheilungsvermögen des Schönen. Wer keinen Geschmack hat, versteht sich nicht auf das Schöne. Auch das Schöne wird vorgezogen und beurtheilt nach der Empfindung des Wohlgefallens, den ein Gegenstand in uns erregt.

Dieser ästhetische Geschmack ist nicht sinnlicher Art. Allerdings ist alles Schöne zugleich ein Sinnliches und hat damit Verwandtschaft. Das Schöne ist nur in der Erscheinung der Dinge für die Sinne, es ist die Erfreulichkeit der Erscheinungen.*) Es bezieht sich nicht auf das Ansichsein, auf das Absolute, es ist nicht gleich dem Guten und Wahren. Ohne Töne, Gestalten, Farben, Wohlklang der Sprache giebt es kein Schönes. Aber das Schöne besteht nicht in der Lust der Sinne an den Erscheinungen. Nicht die Töne, Worte, Gestalten, Farben, sofern sie von Sinnen angenehm empfunden werden, sind schön. Die sinnlichen Erscheinungen der genannten Art müssen, sofern sie schön sein sollen, noch etwas Anderes aussprechen, als sie unmittelbar darstellen. Das erste, was hinzutreten muß, ist die Harmonie. Das harmonische Verhältniß der Farben, der Töne, die Harmonie und Symmetrie in der Gestalt, der Wohlklang und Rhythmus in der Sprache macht die Erscheinung zu etwas Schönem.

Diese Harmonie und Symmetrie, dies Ebenmaß in den Erscheinungen ist selbst nicht sinnlich, sondern beruht auf einer

*) Fr. Harms' Ethik, hgb. v. H. Wiese (Leipzig 1889), S. 211 u. f.

Verbindung des Sinnlichen. Es ist das eine Verbindung, die nicht von dem Verstande, sondern von der Phantasie hergestellt wird. Denn das Schöne ist kein Object des Verstandes, sondern der Phantasie. Ohne Phantasie giebt es nichts Schönes. Das Schöne ist daher ein Gegenstand des Geschmacks und der Phantasie.

In welcher Weise aber combinirt die Phantasie die Erscheinungen? Sie ordnet sie frei nach ihrem Wohlgefallen. Es ist darin kein objectives Maß, wie in der Ordnung des Verstandes im Erkennen, der sich darin nach der Natur der Dinge richtet. Die Phantasie hat vielmehr ein subjectives Maß. Der Egmont Goethe's und der Don Carlos Schiller's sind nicht nach der Geschichte, sondern nach dem Wohlgefallen der dichtenden Phantasie dargestellt. Sie wird in ihrer Auffassung der Erscheinungen vom Gefühl geleitet, das bei allen eigenthümlich ist. Die Harmonie, welche sie in den Erscheinungen stiftet, ist daher keine objective, sondern eine subjective. Die Erscheinungen sollen nicht bloß unter sich harmoniren, sondern auch mit dem Subjecte, das sie auffaßt, d. h. die Erscheinungen sollen darstellen, was die Phantasie wünscht. Die Erscheinungen, welche mit den Wünschen der Phantasie harmoniren, sind schön. Der Gegenstand, welcher schön ist, drückt daher immer eine Harmonie aus mit dem eigenthümlichen Leben und Streben des Subjects. Daher stammt die Verschiedenheit in der Auffassung und Beurtheilung des Schönen. Diese ist immer ein Ausdruck von dem inneren Leben und der Bildung des Subjects.

Mit den Wünschen der Phantasie kann eine Erscheinung aber nur harmoniren, wenn die Erscheinung zugleich Darstellung von etwas Idealem oder Vollkommenem ist. Denn das Wünschenswerthe ist etwas Ideales und Vollkommenes. Daher sagt man auch: schön ist die Idee in der Erscheinung, in der Anschauung des Subjects; das Ideale und Vollkommene, in Anschauungen dargestellt, ist schön. Es ist dies aber doch immer nicht das allgemeingültige Ideal des Willens, das Vollkommene an sich, sondern das eigenthümliche Ideal der Phantasie. Das Schöne ist nicht eins, sondern vieles. Es giebt keine all-

emeingültige Schönheit, die überall zugestanden wäre, sondern
ine Mannigfaltigkeit des Schönen. Denn in allem Schönen
egt immer die subjective Beziehung auf das eigenthümliche
eben, Dichten und Trachten der Phantasie, die bei allen Menschen
ach ihrer Individualität eine verschiedene ist. In der That ist
ie Phantasie ebenso wie der Geschmack in jedem Menschen
riginell und eigenthümlich; in dem einen jedoch mehr als in
em andern, am meisten in dem Künstler. Künstler ist aber der,
elcher nicht bloß erfindet, sondern auch seine Phantasie in einer
nnlichen Materie, in Tönen, Farben, Gestalten, Worten dar-
ustellen vermag. Auch die Wahl des Materials hängt von dem
eschmack und der Phantasie des Künstlers ab.

Das Schöne ist theils das Naturschöne, theils das Kunst-
höne. Das Naturschöne liegt in der Auffassung des Menschen
on der Natur und dem menschlichen Leben. Hierin findet es
er Künstler ursprünglich. Das Kunstschöne ist eine weitere ab-
ichtliche Ausbildung des Naturschönen. Bei allen Künstlern läßt
ich der Einfluß nachweisen, den die natürliche Schönheit auf ihre
unst gehabt hat. So sind die Madonnen der Maler Nach-
ildungen schöner Frauen und Jungfrauen ihres Landes. Das
aturschöne ist das gebundene, das Kunstschöne das freie Schöne.

Die Künste lassen sich nach zwei Gesichtspunkten unter-
cheiden: nach dem Inhalt und dem Material der Darstellung.
nhaltlich bringen sie zur Darstellung entweder bloß Empfin-
ungen und Stimmungen des Gemüths, wie Musik und Architek-
ur; oder Gefühle in Verbindung mit Gedanken, wie die bildenden
Malerei, Sculptur) und redenden Künste (Poesie). Das Material
er Darstellung besteht in Tönen, Farben, Gestalten und Worten.
Dem entsprechend lassen sich die Künste in tönende, bildende und
edende eintheilen.

Wir erwähnen noch einige Kunstunterschiede. Das Schöne
und Erhabene hat Kant interessant behandelt.*) Das Er-

*) Vgl. Kant's Vermischte Schriften II. Bd. (Halle 1799), S. 347 ff.:
„Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen." 1764.

habene ist ihm die „ehrfurchterregende Großheit“. Das Erhabene rührt, das Schöne reizt. Erhaben ist die Nacht, schön der Tag; erhaben der Verstand, schön der Witz; erhaben jähe Felsmassen, schön sanfte Hügelreihen; erhaben das sturmbewegte Meer, schön ein stiller Landsee; erhaben Christus, schön Apollo; erhaben die Madonna, schön die Venus; erhaben der Pantheismus, schön die Monadologie. Was schlechthin groß ist, im Vergleich mit dem alles Andere klein erscheint, ist erhaben.

Die heitere und ernste Phantasie steht in Beziehung zu der Religion, die ursprünglich überall mit der Kunst verbunden auftritt. Je unmittelbarer das Verhältniß von Religion und Kunst ist, desto ernster ist die Phantasie; je mittelbarer es ist, desto heiterer ist sie. Der Gegensatz von Ernst und Scherz beruht darauf, daß der Ernst unmittelbar auf den Zweck hinarbeitet, der Scherz aber mittelbar seinen Zweck verfolgt. Denn Scherz und Spiel ist nicht ohne Zweck. Dieser besteht in der Uebung der seelischen Kräfte, die sich hinter den unscheinbaren Formen des Spieles verbirgt.

Der Gegensatz des Tragischen und Komischen geht die Künste an, welche den Gedanken direkt als Mittel der Darstellung gebrauchen. Tragisch ist die Begebenheit, durch die ein großer Charakter infolge der ihm anhaftenden Schuld zu Grunde geht. Die Beunruhigung des Gemüths wird gemildert und gehoben durch die Strafe, die als gerecht erscheint. Gegenstand des Komischen ist nicht die gerechte Vergeltung, sondern der verwirrende Zufall. Dem Komischen untergeordnet sind Witz und Humor. Sie sind zu erklären aus der Verbindung, in welcher der Gedanke mit der Phantasie steht. Witz ist Scharfsinn der komischen Phantasie in der Beurtheilung der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen; Humor tiefsinnige Auffassung der Vereinigung der verschiedenartigen Erscheinungen.

c. Die religiösen Gefühle.

a. Die deutsche Philosophie hat um die vernünftige Auffassung der Religion nicht genug hervorzuhebende Verdienste durch

Lessing, Herder, Jacobi, Schleiermacher auf der einen Seite, welche die Unmittelbarkeit und Selbständigkeit der Religion in der Seele darlegten, und auf der andern Seite durch Kant, Fichte, Schelling, Hegel, daß sie an die Stelle der alten natürlichen Theologie eine Philosophie der Religion setzten, und zwar vornehmlich nach Kant's Vorgang im Anschluß an den sittlichen und praktischen Gesichtspunkt.*)

In beiden Richtungen ist aber ein Gegensatz, der zuletzt durch Schleiermacher und Hegel sich repräsentirt, zwischen der Gefühls- und der Begriffsphilosophie. Ist die Religion Sache des Herzens oder der Vernunft?

Bei der Entscheidung dieser Frage kommt es auf die allgemeine Ansicht über das Verhältniß von Gefühl und Vorstellung an. Soll an der Vorstellung nur ihr Mangel, das Dunkle, Verworrene und Bildliche, das Gefühl sein, so müßte mit der Erhebung der bildlichen Erkenntniß zur adäquaten das Gefühl verschwinden. Das ist aber keineswegs der Fall. Es ist daher die Religion ursprünglich ein Gefühl. Dieses ist das Bleibende und Wesentliche an der Religion, welches durch die verschiedenen Vorstellungsweisen modificirt, aber nicht aufgehoben wird.

Welches Gefühl ist nun die Religion? Es beruht auf der Sehnsucht des Gemüths nach dem Bewußtsein von der Gemeinschaft mit Gott. Dieses Bewußtsein kann fehlen. Es kann uns scheinen, als wären wir von Gott verlassen, obwohl wir thatsächlich immer mit Gott in Gemeinschaft sind. Sowie das Bewußtsein der Gottesgemeinschaft wieder hervortritt, ist auch ein religiöses Gefühl in uns.

In jedem religiösen Gefühl ist ein Bewußtsein unserer Verbindung oder Gemeinschaft mit einem höheren Wesen, von dessen Macht und Herrschaft wir uns abhängig fühlen. Die Religion ist ein persönliches Verhältniß des Menschen zur Gottheit, sie ist, wie Schleiermacher sagt, Gefühl der Abhängigkeit von Gott. Gott betrachten wir als Anfang, Mitte und Ende der

*) Fr. Harms' Ethik S. 214—217.

Welt, d. h. er ist der Grund der Welt, der lebendige Trieb, der die Entwicklung der Welt durchdringt, und das letzte Ziel aller Dinge.

Man könnte sich denken, daß die Seele sich entwickelt, ohne jemals eine Beunruhigung in sich zu empfinden, daß die Seele sich bewußt wäre, daß sie ohne Hemmung sich dem Zustande nähert, den sie erreichen soll. Das wäre ein Leben, welches wir den Stand der Unschuld nennen. Dann würde die Seele in einer beständigen Uebereinstimmung mit sich und der Welt stehen. Obwohl nicht unmöglich, ist dieser Stand der Unschuld doch nicht wirklich, sondern eine Abstraction, die wir erhalten, wenn wir von aller Hemmung absehen. Jeder aber erfährt Störungen zweierlei Art: durch sich selbst und durch die Verhältnisse. Seine Zwecke erreicht er nicht durch eigene Schuld und Thorheit und durch äußere Hemmungen. Physische und moralische Uebel durchkreuzen unsere Bestrebungen. Es entsteht daraus ein Gefühl von der Unvollkommenheit in allem Weltlichen.

Aus dem Gefühle der Unvollkommenheit entspringt in dem Gemüthe die Sehnsucht nach Aufhebung des Unvollkommenen durch das Vollkommene. Die Religion besteht in dem Gefühl der Beruhigung über das Unvollkommene. Der Mensch weiß ein höheres Wesen, welches die Macht besitzt, alle Unvollkommenheiten und Störungen aufzuheben. In dem Gedanken an Gott findet er seine Beruhigung.

Das religiöse Gemüth sehnt sich nach Erlösung von dem Uebel und nach Versöhnung. Der Mensch findet sich in Zwiespalt und Entzweiung mit sich selbst und der Welt. Dies verursacht ein Gefühl der Disharmonie; Erlösung und Versöhnung aber ein Gefühl der Harmonie. Die Religion besteht daher in Gefühlen der Harmonie und Disharmonie. Die Disharmonie wird in allem Weltlichen empfunden, die Harmonie aber in Gott, der Anfang, Mitte und Ende, Grund, Trieb und Zweck von allem ist. Das Gefühl der Harmonie ist daher wesentlich durch den Gedanken Gottes bedingt, in dem wir uns begründet wissen. Nur Gott kann uns erlösen und versöhnen.

b. Die Religion stellt sich überall in Gefühlen der Harmonie und der Disharmonie dar. Ein solcher Gegensatz tritt hervor in der religiösen Scheu oder Gottesfurcht und der Andacht. Jene ist der Anfang, diese das Ende der Entwicklung. Die Entzweiung mit uns und der Welt führt uns zur Anerkennung unserer Schuld. Dieses Bewußtsein der Schuld entfremdet uns Gott, vor dem wir Scheu empfinden. In der Andacht ist die Furcht aufgehoben und die Sehnsucht nach der Verbindung mit Gott befriedigt. Das religiöse Bewußtsein aber enthält beide Momente in sich, solange das Leben des Menschen dauert.

Außerdem scheiden sich die religiösen Gefühle nach ihrer Beziehung auf das Aeußere, sofern es ein ewiges Sein hat, und auf das Innere. Die religiösen Gefühle in Beziehung auf das Aeußere sind Glaube und Liebe, in Beziehung auf die innere Entwicklung Reue, Demuth und Seligkeit.

Der religiöse Glaube, der in den positiven Religionen im engeren Sinne genommen wird, ist die persönliche Ueberzeugung, daß alle scheinbare Disharmonie in einer vollkommenen Harmonie gegründet sei. Im Unterschied von jedem andern Glauben bezieht sich der religiöse Glaube auf Gott, dessen Gegenwart, Macht und Güte in bald mehr persönlichen, bald mehr allgemeinen Thatsachen offenbar geworden ist. In dem Begriffe der Liebe liegt, daß zwei Verschiedene gesetzt sind, welche sich doch in ihrem innersten Wesen geeinigt fühlen. Obwohl jedes für sich sein könnte, mag doch keines ohne das andere sein. Alle wahre Liebe ist religiös, da die Vereinigung der verschiedensten Wesen nur in Gott gesucht werden kann. Sinnliche Liebe ist Genußsucht und geht nicht auf Vereinigung des Wesens. In der Liebe unterscheiden wir zwei Momente: das erste ist die Anerkennung des andern in seiner Würde, d. i. die Achtung der andern Person in ihrer Eigenthümlichkeit, das zweite die Aneignung des Fremden und die Hingabe des Eigenen. Die höchste Stufe der Liebe ist die Innigkeit, welche das Gute des Geliebten fühlt.

Die religiösen Gefühle in Beziehung auf die innere Ent-

wicklung sind Reue, Demuth und Seligkeit. Die Reue ist das Gefühl der Verschuldung des Bösen in uns, die Demuth das Gefühl unserer Unvollkommenheit. Der Reue entspricht das Gefühl der Vergebung der Sünde und der Versöhnung; der Demuth entspricht das Gefühl der Seligkeit, der Einigkeit mit Gott und Welt.

c. Wir unterscheiden zwei einseitige Richtungen in der Religion: die einseitig physische und die einseitig ethische.

Die einseitig physische oder naturalistische Richtung ist der Glaube an Gott als Naturkraft, als Fatum. Dieser physische Gott wird als die Macht angesehen, welcher man sich unterwerfen muß, wodurch allein Befreiung vom Uebel zu gewinnen ist. Wer sich den Naturkräften unterwirft, gewinnt von ihnen die Segnungen, welche sie geben können. Die einseitig ethische oder asketische Richtung besteht in dem Kampfe mit der Natur, um sie zu vernichten. Das Gute ist nur ein beständiger Kampf gegen das Uebel, die Natur, welche in unserm Leben sich regt.

Das Richtige aber ist, daß wir die Natur als die Basis des ethischen Lebens auffassen. Die Natur, welche in uns angelegt ist, soll durch unsere freie Thätigkeit ausgebildet und vollendet werden.

II. Der Wille.

Die Seele erkennt, fühlt und will. Der Wille geht auf die Zukunft, das Erkennen und Fühlen auf die Gegenwart. Was die Seele fühlt und erkennt, hat oder ist sie, existirt; denn was nicht ist, kann weder erkannt noch gefühlt werden. Was die Seele aber will, hat sie nicht und ist sie nicht; sondern was sie will, soll erst werden und entstehen. Alles Wollen geht auf ein Entstehen und daher auf die Zukunft. Wollend ist die Seele dem Zukünftigen zugewandt. Wäre kein Wille in der Seele, so wüßte sie von der Zukunft nichts. Nur wollend ist sie für die Seele gesetzt.

Der Wille ist ein Modus. Jedes Verbum kann den Willen

in der Imperativform ausdrücken. Jedes Geschehen kann gewollt sein, und jedes Wollen ist, wie Platon sagt, eines Entstehens wegen. Zu dem Wollen tritt daher immer noch eine Thätigkeit hinzu, die gewollt ist, die Thätigkeit, deren Modus der Imperativ ist. Aber das Wollen selbst geht aus dem Bewußtsein hervor, es ist Entstehenlassen aus dem Bewußtsein.*)

a. Der sinnliche und der sittliche Wille.

Der Wille will zweierlei: Befriedigung und Erreichung eines Zweckes. Der sinnliche oder Naturwille geht auf Genuß, der sittliche, freie oder Vernunftwille auf Erreichung eines Zweckes d. i. auf die Wirklichkeit des Gedachten. Den freien Willen, der den Zweck will, nennt man auch den Willen im engeren Sinne: er weiß, daß und was er will. Der Wille ist der intelligente Trieb, der Wille mit Intelligenz; der Trieb ist der bewußtlose Wille ohne Intelligenz. Der Naturwille ist nicht unser Wille, sondern der Wille der Natur in uns; unser Wille ist der intelligente. Insofern sagt man auch mit Recht: der Genuß wird nicht gewollt, sondern der Zweck wird gewollt. Der Genuß stellt sich nur ein als Zweck und Geschenk der Natur, er ist nicht der Zweck unseres Willens, sondern der Zweck des Naturwillens in uns. Der Genuß kann nicht von uns gewollt werden, da er nicht von freien Thätigkeiten, sondern von Naturbedingungen abhängt, welche nicht in unserer Gewalt stehen. Wohl aber kann das Mittel zum Genießen von uns gewollt werden. Was wir nicht hervorzubringen vermögen, können wir auch vernünftigerweise nicht wollen. Es gilt davon Goethe's Wort: „Wer nicht kann, was er will, der wolle, was er kann."**)

Naturwille und Vernunftwille sind entweder in Uebereinstimmung oder in Widerstreit. Entweder überwiegt der Vernunft-

*) Vgl. Fr. Harms: Abhandlungen zur systematischen Philosophie S. 3 u. 53 ff., Metaphysik S. 80 ff., Ethik S. 106 ff., Philosophische Einleitung in die Encyklopädie der Physik, hgb. von G. Karsten, S. 277 ff., Naturphilosophie S. 36 ff.

**) Vgl. Fr. Harms: Arthur Schopenhauer's Philosophie S. 22, 32 u. f.

wille den Naturwillen, oder der Naturwille den Vernunftwillen. Daß der vernünftige Wille je zu stark werden könne, ist undenkbar, denn er hat sein Maß in sich selber. Er kann den sinnlichen Willen nicht völlig unterdrücken, weil das unvernünftig wäre. Nach Schleiermacher ist Uebereinstimmung zwischen Natur- und Vernunftwillen das höchste Gut. Der rein vernünftige Wille ist ruhig und ernst, in ihm lebt, wenn auch nicht die regsamste und beweglichste, doch die eigenthümlichste und festeste Thätigkeit des Geistes. Daher können wir keine Grade des Vernunftwillens annehmen. Wohl aber giebt es Grade im Naturwillen. Es sind vorzugsweise die Affecte und die Leidenschaften.

b. Die Affecte und die Leidenschaften.

Kant hat sie in seiner Anthropologie meisterhaft charakterisirt.*) „Der Affect ist Ueberraschung durch Empfindung, wodurch die Fassung des Gemüths (animus sui compos) aufgehoben wird. Er ist also übereilt d. i. er wächst geschwinde zu einem Grade des Gefühls, der die Ueberlegung unmöglich macht (ist unbesonnen)." „Die Leidenschaft hingegen (als zum Begehrungsvermögen gehörige Gemüthsstimmung) läßt sich Zeit und ist überlegend, so heftig sie auch sein mag, um ihren Zweck zu erreichen. — Der Affect wirkt wie ein Wasser, das den Damm durchbricht; die Leidenschaft wie ein Strom, der sich in seinem Bette immer tiefer eingräbt. Der Affect wirkt auf die Gesundheit wie ein Schlagfluß; die Leidenschaft wie eine Schwindsucht oder Abzehrung." „Der Affect thut einen augenblicklichen Abbruch an der Freiheit und der Herrschaft über sich selbst. Die Leidenschaft giebt sie auf und findet ihre Lust und Befriedigung am Sclavensinn." „Die Leidenschaft ist ein tief eingewurzeltes, immer mehr um sich greifendes Leiden der Seele."

Nach Kant gehören die Affecte zu den Gefühlen, die Leidenschaften zum Begehrungsvermögen. Trotzdem handelt er in seiner

*) A. a. O. S. 204 f., 228.

nthropologie von den Affecten beim Begehrungsvermögen und
ebt davon Definitionen, welche nur durch die Beziehung auf
n praktischen Geist verständlich sind. Schon der Ausdruck
Gemüthsbewegungen", wie die Affecte auch genannt werden, zeigt,
ß sie keine bloßen Gefühle sind. Die Affecte setzen nicht nur
s Herz der Seele, sondern auch das Herz des Leibes in Be-
gung. Zorn, Freude, Aerger, Schreck, Scham greifen unmittel-
: in die organischen Lebensfunctionen ein. Wie der Wille
freien Handlungen, so führt der Affect zu unwillkürlichen
rperlichen Bewegungen. Er verräth sich durch Gebärden und
ienen. Das Richtige in der Ansicht, Affecte seien Gefühle, be-
ht darin, daß alle Gemüthsbewegungen aus Gefühlen oder
npfindungen infolge unmittelbarer Einwirkung des Gegenstandes
f die Seele entstehen.

Die Affecte enthalten einen realen Gegensatz in sich, sie sind
tweder angenehm, wie Lust, Freude, Vergnügen, Hoffnung; oder
angenehm, wie Leid, Trauer, Mißvergnügen, Furcht. Nach
er Beziehung auf die Zeit gehen sie theils auf die Gegenwart wie
rgnügen und Mißvergnügen, theils auf die Vergangenheit, wie
eude und Trauer, theils auf die Zukunft, wie Hoffnung und Furcht.

Die Leidenschaft wird in unserer Sprache oft als Sucht,
e Trunksucht, oder Gier, wie Rachgier, oder Geiz, wie Ehr-
z, bezeichnet. Sie beruht auf der Neigung der Seele, bei
er Gelegenheit die sinnliche Begierde zu reproduciren. Dadurch
angt sie eine Stärke und Herrschaft in der Seele vor andern
gierden. Herbart nennt daher die Leidenschaft eine herrschend
vordene Begierde. Durch die stete Reproduction der Begierde
rd die Gewohnheit der Leidenschaft begründet.

Die Leidenschaft geht immer nur auf den Naturzweck des
illens, auf den Genuß, nicht auf ein sittliches Gut. Die Er-
chung eines Zweckes ist für die Leidenschaft nur Mittel zum
nuß. Mit dem Genuß sind aber nur sinnliche Vorstellungen
bunden. Durch ihre Erregung wird die Begierde nach dem
nuß immer wieder geweckt, so daß die Leidenschaft in stets
chsender Stärke und Herrschaft begriffen ist.

Französische Sensualisten haben die Leidenschaften gepriesen und versichert, daß nie etwas Großes in der Welt ohne heftige Leidenschaft ausgerichtet sei. Wahr ist aber nur, daß nichts Großes in der Welt geleistet worden ist, woran sich nicht in der Folge die Leidenschaft wie ein Schmarotzer angeheftet hätte. Nicht die Leidenschaft hat das Große geleistet, was man ihr zuschreibt, sondern die That und Energie des Willens, womit man sie verwechselt. Die Leidenschaft macht vielmehr unstät und charakterlos und verdirbt alles, was die Stärke ihres Willens leisten könnte.

c. Der sittliche Wille.

1. Die Freiheit des Willens.

Freiheit und Sittlichkeit sind Wechselbegriffe, die zusammengehören. Die Sittlichkeit ist der Erkenntnißgrund der Freiheit; die Freiheit ist der Erklärungsgrund der Sittlichkeit.

In dem Begriffe des Willens liegt die Erklärung der sittlichen Welt. Wille und freier Wille ist aber dasselbe. Die erste Voraussetzung der sittlichen Welt ist daher das Dasein der Freiheit. Diesen Begriff, der auch die Voraussetzung des Rechts ist, da nur eine freie Handlung einer juridischen Beurtheilung unterliegt, werden wir hier noch etwas weiter zu erörtern haben.*)

a. Die negative und die positive Freiheit.

An der Freiheit oder dem freien Willen unterscheiden wir zwei Seiten: die negative und die positive Freiheit. Die negative besteht in der Unabhängigkeit des Willens von sinnlichen Antrieben. Diese sollicitiren, aber necessitiren nicht den menschlichen Willen. Der Mensch kann sich unabhängig von sinnlichen Antrieben entschließen. Er hat nicht bloß sinnliche, sondern auch intellectuelle Vorstellungen und ist daher unabhängig von den sinnlichen. Diese Unabhängigkeit beweist, daß im Willen ein über die Selbsterhaltung hinausgehendes Streben,

*) Vgl. Fr. Harms: Abhandlungen zur systematischen Philosophie S. 8 f., 53 ff.

ein uneigennütziger Trieb ist. Diese Unabhängigkeit ist aber nur die negative Freiheit, das Nicht-Wollen. Der Mensch kann wollen und nicht wollen, den sinnlichen Antrieben folgen und nicht folgen. Wenn die negative Freiheit nur für sich, getrennt von der positiven, auftritt, so erscheint sie als Zügellosigkeit und Unbändigkeit und wirkt zerstörend. Die negative Freiheit ist aber nur die eine Seite des Willens.

Die wahre Freiheit ist nicht die negative, sondern die positive. Die positive Freiheit besteht in der Selbstgesetzgebung des Willens. Der Wille handelt frei nach der Vorstellung von Gesetzen, die er sich selber giebt. Der Wille setzt selbst den Zweck, den er realisirt. Er ist causa finalis und wirkt aus der Vorstellung, die er selber setzt. Die positive Freiheit ist die Productivität aus dem Bewußtsein. Freiheit ist daher nicht Gesetzlosigkeit. Das ist nur die negative Freiheit, die reine Willkür, welche zerstört und nichts schafft, die zu keinen Entschlüssen gelangt, sondern alle Entschließung suspendirt. Freiheit und Gesetz ist kein Widerspruch. Denn der Wille selbst handelt nach Gesetzen, aber nach Gesetzen, die er sich selber giebt. Die Natur hat keine Autonomie, keine Selbstgesetzgebung, und deshalb ist sie das Reich der Nothwendigkeit. In der sittlichen Welt aber ist Selbstgesetzgebung, und daher ist sie das Reich der Freiheit.

Die sittliche Welt setzt das Dasein des freien Willens voraus. Ohne einen freien Willen vorauszusetzen, kann von einer sittlichen und juridischen Beurtheilung nicht die Rede sein. Das Dasein der Freiheit wird aber vielfach in Zweifel gezogen und bestritten. Wenn es keine Freiheit giebt, so giebt es auch keine sittliche und Rechtswelt. Wird die Freiheit geleugnet, so wird damit auch die Existenz der rechtlichen und sittlichen Welt in Zweifel gezogen. Man kann diese dann noch höchstens ansehen als eine Welt von Conventionen, denen man sich unterordnet, weil sie nun einmal bestehen und weil die Leugner der Freiheit in der Minderheit sind. Sie unterwerfen sich diesen Conventionen, dem Zwange der Gewohnheiten, wie sie sagen, weil sie in der bestehenden Gesellschaft nun einmal leben müssen; außerdem aber

bezweifeln sie, daß irgend eine Wahrheit darin sei und ein juridisches und sittliches Urtheil berechtigt sei.

Wir wollen nun diese Argumente gegen die Freiheit und damit zugleich gegen die sittliche und Rechtswelt etwas in Betracht ziehen, und zwar zuerst die Argumente des Materialismus. Denn diese haben eine größere Verbreitung und Eingang in das Volk gefunden.

b. Die negative Freiheit und der Materialismus.

Der Materialismus lehrt: es giebt keinen freien Willen, sondern alle Handlungen des Menschen erfolgen mit Nothwendigkeit aus der Beschaffenheit und Composition der Materie, woraus der menschliche Körper besteht. Alles geschieht nothwendig. Sie beweisen dies folgendermaßen. Unsere Willensentschlüsse sind abhängig von unsern Vorstellungen. Denn was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß. Ohne Vorstellen kein Begehren, nach dem Unbekannten giebts keine Begierde. Unsere Vorstellungen und Gedanken sind aber abhängig von unsern Empfindungen; denn jene sind nur Reproductionen und Compositionen der sinnlichen Empfindungen. Die Empfindungen der Sinne sind abhängig von den Nerven und dem Gehirn, und diese sind abhängig von der chemischen Zusammensetzung und der Beschaffenheit der Stoffe, woraus sie bestehen. Wie der Körper des Menschen beschaffen ist und durch äußere Einflüsse der Nahrung, des Klimas, des Bodens, der Außenwelt bestimmt wird, so muß der Mensch empfinden, denken, wollen und endlich handeln. Die Freiheit ist eine Chimäre. Alle Handlungen des Menschen sind nothwendige Folgen seines Körpers. „Der Mensch ist," sagt Ludwig Feuerbach, „was er ißt."*)

Daß diese Lehren alle Zurechnung und Verantwortlichkeit und damit auch den Unterschied von Recht und Unrecht, von Gut und Böse aufheben, dessen sind sich die consequenten

*) Vgl. über das metaphysische Axiom und den Sensualismus des Materialismus noch Fr. Harms' Ethik S. 112 ff.

Materialisten wohl bewußt. L. Büchner empfiehlt daher völlig unmoralische und rechtswidrige Handlungen. Ethische Begriffe sind angenommene Vorurtheile der Gesellschaft und haben in der Natur der Sache keinen Grund; der völlig Aufgeklärte, d. i. der Materialist, ist berechtigt sich darüber hinwegzusetzen.

Es versteht sich von selbst, daß man gegen den Materialismus das Argument nicht geltend machen kann, worauf Kant das Dasein der Freiheit gründet. Er schließt aus der Thatsache, daß der Mensch ein Rechtssubject, ein sittliches Wesen ist, auf das Dasein der Freiheit. Wenn aber diese Thatsache nicht feststeht, wenn sie bezweifelt wird, so ist dies Argument nicht anwendbar.

Allein die Lehre der Materialisten, daß keine Freiheit ist, hebt noch mehr als den Unterschied von Recht und Unrecht, Gut und Böse, Zurechnung und Verantwortlichkeit auf, sie hebt auch den Streit um die Wahrheit und Falschheit eines Begriffes auf. Sie lehren, daß die Ansichten, welche ich habe, abhängig sind von der Beschaffenheit und Zusammensetzung meines Gehirns und von den äußeren Einflüssen darauf. Warum streiten wir denn um Ansichten über Freiheit und Nothwendigkeit, Recht und Unrecht, das Gute und Gleichgültige, überhaupt um sittliche Urtheile, wenn die Ansichten, welche wir haben, nicht von unserm Denken, sondern von der atomistischen Composition des Gehirns abhängig sind? Jeder Streit ist eine Absurdität, wenn unsere Ansichten nicht von dem Denken, sondern von den Stoffen des Gehirns abhängig sind. Habe ich eine bestimmte Ansicht, so kann ich nur sagen: die Schuld trägt mein Gehirn. Da ist mein Ausspruch: ich halte mich für ein freies und sittliches Wesen, ebenso wahr als das Gegentheil.

Wenn die Materialisten aber, wie sie das thun, für die Wahrheit ihrer Ansichten mit Leidenschaftlichkeit kämpfen, so setzen sie eine Freiheit, nämlich die des Denkens, voraus, das mit sich selbst übereinstimmen oder in Widerspruch sein kann. Die Freiheit ist daher keine Chimäre, sondern eine Wahrheit, ohne die es keine Wissenschaft giebt.

Die Wissenschaft setzt die Freiheit voraus. Sie kann freilich keinem die Freiheit verschaffen. Wer sich nicht selbst für ein freies Wesen hält, dem ist überall direkt nicht beizukommen. Zu Sklavenseelen von Freiheit zu reden ist Thorheit. Das Dasein des freien Willens muß sich jeder durch die That beweisen. Man kann den, der die Willensfreiheit leugnet, nur indirekt bekehren, indem man ihn auf sich selbst verweist: den Materialisten dadurch, daß er die Freiheit des Denkens nicht leugnen kann, wenn er um Wahrheit und Falschheit von Ansichten streitet.

Wenn aber Freiheit ist, dann ist auch nothwendig Sittlichkeit und Recht, Zurechnung und Verantwortlichkeit; denn das sind Wechselbegriffe, die sich gegenseitig beweisen. Und aus der Freiheit des Denkens folgt auch die Freiheit des Handelns. Dies führt uns zur Betrachtung des Determinismus, der sich das Handeln vom Denken abhängig denkt.*)

c. Die positive Freiheit und der Determinismus.

Der Determinismus lehrt die Abhängigkeit des Willens vom Verstande. Alles, was wir wollen, ist von unserer Erkenntniß abhängig. Alle Handlungen sind nothwendige Resultate aus der Erkenntniß. Wie ich erkannt habe, so muß ich wollen und handeln.**)

Diese Lehre findet sich schon bei Sokrates und Platon. Niemand sei freiwillig böse, sondern aus Unwissenheit. Aller Frevel entsteht aus Unverstand. Wie der Mensch erkannt hat, so will er. Wer das Richtige erkannt hat, der will es deshalb auch. Wer das Richtige nicht will, der hat etwas Verkehrtes erkannt. Er ist in Unwissenheit, und daher fehlt er. Er täuscht sich über das Rechte und Gute und fehlt infolge dieser Täuschung. Gut und Böse, Recht und Unrecht muß zuletzt auf Wahrheit und Unwahrheit der Erkenntniß reducirt werden. Daher stellen die Alten die Weisheit so hoch. Das was hier juridisch und sittlich

---

*) Vgl. Fr. Harms: Metaphysik S. 89 ff., Ethik S. 110 ff.
**) Fr. Harms' Metaphysik S. 93—99. Vgl. Ethik 119 ff.

zu beurtheilen ist, würde nicht die Handlung, die That, sondern die Erkenntniß sein. In neuerer Zeit haben Leibniz, Lessing, Herbart, Hegel, Schelling den Determinismus vertheidigt.

Um die Meinung des Determinismus richtig zu würdigen, muß man sie in eine allgemeinere Formel bringen. Der Materialismus oder der Fatalismus lehrt die Abhängigkeit des Inneren von dem Aeußeren. Er muß aber doch ein Inneres, das Denken, setzen, welches davon unabhängig ist. Der Determinismus lehrt die Abhängigkeit des Willens vom Verstande d. h. allgemein des Späteren von dem Früheren in der Entwicklung. Die Abhängigkeit soll hier zwischen Gliedern bestehen, die in einer Reihe auf einander folgen; da ist das folgende Glied der Entwicklung abhängig von allen vorhergehenden. Zuerst erkennt der Mensch, dann will er, und zuletzt handelt er. Erst erkennt der Verstand das Richtige, das scheinbar Gute und Gerechte. Das so Erkannte wird gewollt, und das Gewollte wird durch die Handlungen ausgeführt. In dieser Reihe ist das folgende Glied abhängig von den vorhergehenden. Die Erkenntniß wird als das Erste gesetzt, und von ihr ist alles Uebrige abhängig. Diese Abhängigkeit ist keine äußere, sondern eine innere Nothwendigkeit. Der Fatalismus und Materialismus ist die Lehre, daß alles äußerlich nothwendig ist. Der Determinismus ist die Lehre, daß alles innerlich nothwendig ist. Daher sagt er: Freiheit ist innere Nothwendigkeit, Nothwendigkeit ist äußere Nöthigung.

Es ergiebt sich hieraus, daß der Determinismus eine andere Stellung zur Sittlichkeit und zum Recht einnimmt als der Materialismus, der jede sittliche und juridische Beurtheilung der menschlichen Handlungen als ein Vorurtheil ansieht, worüber sich alle klugen Leute hinwegsetzen. Der Determinismus ist nicht antimoralisch und antijuridisch, denn er nimmt an, was wir die negative Freiheit genannt haben. Von dem Aeußeren ist der Mensch nicht schlechthin abhängig; von allen äußeren Antrieben besitzt er in seiner Entschließung Unabhängigkeit. Die sinnlichen Antriebe sind nicht necessitirend, sondern sollicitirend.

Daher findet auch moralische und juridische Beurtheilung aller Handlungen im Determinismus statt.

Was wir aber die positive Freiheit des Willens genannt haben, das, sagt der Determinismus, ist innere Nothwendigkeit. Die positive Freiheit ist nach ihm nicht Selbstgesetzgebung des Willens, sondern Folgsamkeit des Willens gegen den Verstand. Was wir also gegen den Determinismus zu vertheidigen haben, ist nicht die negative, sondern die positive Freiheit.

Zweierlei haben wir geltend zu machen: a. Die Abhängigkeit des Willens vom Verstande hebt die Freiheit des Willens nicht auf. b. Der Wille ist nicht bloß vom Verstande, sondern der Verstand auch vom Willen abhängig.

a. Die Abhängigkeit des Willens vom Verstande hebt die Freiheit des Willens nicht auf, sondern setzt sie.

Daß wir wollend abhängig sind von dem, was wir erkannt haben, leidet keinen Zweifel. Der Determinismus hat Recht, dies hervorzuheben. Alles Spätere in der Entwicklung ist abhängig von dem Früheren und bedingt die Continuität derselben. Aber es würde überall keine Entwicklung, kein geschichtliches Werden stattfinden, wenn nicht zu dem, was schon gewonnen ist, etwas Neues hinzukommt. Das Neue, was hinzukommt, ist die That, welche vom Willen gesetzt wird. Diese liegt nicht schon in dem Früheren, im Verstande, sondern kommt erst durch den Willen hinzu. Hierauf gründen wir die positive Freiheit des Willens. Der Verstand ist die erhaltende, der Wille die productive Macht im Geiste. Findet Productivität in der Entwicklung statt, so ist der Wille positiv frei, da durch ihn etwas gesetzt wird, was nicht schon in dem Früheren, im Verstande liegt. Fände das nicht statt, so würde es keine Entwicklung, keine Geschichte, keine Erziehung des Menschen und des Menschengeschlechts geben.

Die Freiheit des Willens ist daher immer nur ein Akt, nur ein Moment. Nur die That ist frei, nicht die Entwicklung. Die That ist frei, da sie geschieht; ist sie vollzogen, unterliegen wir ihren Folgen. Der Stein, den wir werfen, ist in unserer Gewalt,

geworfen aber folgt er dem Gesetze der Schwere. Haben wir gehandelt, unterliegen wir den Folgen der Handlung. Wir haben keine Gewalt über uns, wenn wir schlecht geworden sind; wohl aber, indem wir es werden.

In der Reihe der Entwicklungsglieder ist Nothwendigkeit, sobald sie gesetzt sind; sie sind aber nicht gesetzt, ohne daß sie gewollt sind. Da sie gewollt werden, wird ein neues Glied zu den vorhergehenden hinzugefügt. Wenn das nicht geschähe, würde die Möglichkeit aller Entwicklung und Geschichte aufgehoben.

Also die Abhängigkeit des Willens vom Verstande hebt die Freiheit des Willens nicht auf. Die positive Freiheit des Willens wird bewiesen durch seine Productivität, durch die Setzung eines Neuen, durch die Geschichte des einzelnen Menschen, der Völker und der Menschheit. Geschichte giebt es nur unter der Voraussetzung, daß freie Thaten stattfinden.

Der Determinismus stellt sich das Wollen nicht richtig vor. Er sagt, zuerst erkenne der Verstand das Gute oder Gerechte, dann werde es gewollt. Das Wollen sei nur eine Folge der Erkenntniß des Guten und Gerechten. Allein das ist nicht richtig. Wir wollen nicht etwas, weil wir es als gut erkannt; sondern wir erkennen es als gut, weil wir es wollen. Ein Gutes ist das vom Verstande Gedachte, sei es immer was es sei, erst dadurch, daß es gewollt wird. Erst durch den Akt des Wollens ist das Erkannte ein Gutes, ein Rechtes, ein Gerechtes. Abgesehen davon, ist es nur ein Seiendes, womit der Gedanke des Verstandes übereinstimmt oder nicht. Der Verstand weiß also von dem, was gut und gerecht ist, nur dadurch etwas, daß es gewollt wird. Denn gut ist das Begehrenswerthe. Es kann aber nichts begehrenswerth sein ohne ein Wollen. Was also hinzukommt zur Erkenntniß des Verstandes und keine bloße Folge davon ist, ist der Wille selbst.

b. D e r W i l l e i s t n i c h t b l o ß v o m V e r s t a n d e, s o n d e r n d e r V e r s t a n d i s t a u c h v o m W i l l e n a b h ä n g i g, was der Determinismus übersieht. Der Verstand ist vom Willen abhängig nicht bloß in der theoretischen, sondern auch in der praktischen Erkenntniß

Daß der Verstand in der praktischen Erkenntniß d. h. in der Erkenntniß, die sich auf das praktische Leben bezieht, selbst abhängig ist vom Willen, ergiebt sich schon aus dem, was wir über das Verhältniß von Erkenntniß und Willen angegeben haben. Erst dadurch, daß ein Gedachtes gewollt wird, hat es die Bestimmung des Guten, des Gerechten. Diese Erkenntniß hat der Verstand daher nicht aus sich selbst, sondern erst aus dem Willen. Damit das Sittliche erkannt wird, muß es gewollt werden. Daher sagt man auch: die Erkenntniß des Sittlichen ist in jedem Menschen davon abhängig, was er selbst ist. Ohne daß das menschliche Herz an der Sache selbst betheiligt ist, gelingt diese praktische Erkenntniß überall nicht. Die Bildung und Beschaffenheit des Intellectuellen ist hier abhängig von der Bildung und Beschaffenheit des Moralischen im Menschen. Wir müssen selbst freie Wesen sein, um die Freiheit zu erkennen. Wer nicht in sich selbst wahrhaftig ist, erkennt die Wahrheit nicht. In sittlichen Dingen geht die Praxis selbst der Erkenntniß vorher. Woher sollen wir die Erkenntniß des Rechts nehmen, wenn es nicht schon gewollt und durch Handlungen bethätigt wäre? Der Wille ist hier also nicht vom Verstande, sondern die Erkenntnisse des Verstandes sind selbst vom Willen abhängig, der erst die Wirklichkeit setzt, die erkannt wird. Der Determinismus ist also im Unrecht, wenn er den Willen schlechthin vom Verstande abhängig setzt.

Auch in der theoretischen Erkenntniß des Seienden, abgesehen von aller moralischen und rechtlichen Bestimmung, ist der Verstand vom Willen abhängig. Denn auch die Erkenntniß muß gewollt sein, damit wir sie besitzen. Der Mensch ist nicht bloß verantwortlich für sein Handeln, sondern auch für sein Wissen. Das ist nur möglich, sofern das Wissen selbst ein durch freie Thätigkeit erworbener und gewollter Besitz ist. Deshalb wird auch mit Recht gestraft, wer aus Unwissenheit fehlt, wenn die Unwissenheit verschuldet ist, was sie nur sein kann, sofern die Erkenntniß des Verstandes vom Willen abhängig ist.

Man geht hierbei gewöhnlich von dem schiefen Gegensatze

zwischen Erkennen und Wollen aus. Dem Wollen geradezu entgegengesetzt ist aber nicht das Erkennen, sondern das Müssen. Der Wille muß nicht, und wer muß will nicht. Dem Erkennen entgegengesetzt ist das Handeln. Das eine ist die äußere, das andere die innere Thätigkeit des Geistes. Beide, Erkennen und Handeln, können aber naturnothwendig und frei d. i. gewollt sein. Daher unterliegen auch beide der moralischen und juridischen Beurtheilung. Wir sind im Handeln und Erkennen nicht schlechthin frei, sondern auch abhängig von der Natur, die uns die Stoffe für das Erkennen und für das Handeln liefert. Wäre aber alles ein Müssen, so würde kein Recht und keine Moral sein, die nur sind, sofern auch im Erkennen und Handeln ein freies Wollen sich bethätigt.

Auch von der Erkenntniß gilt, was vom Handeln gilt. Haben wir erkannt, so sind wir davon ebenso abhängig, wie wir den Folgen unserer Handlungen unterliegen; aber indem wir handeln und indem wir erkennen, in den Akten, die wir vollziehen, sind wir frei und können sittlich und juridisch beurtheilt werden.

Es giebt daher im Erkennen wohl etwas, was nicht in unserer Gewalt ist, wovon wir abhängig sind: das ist die bloße Naturseite an der Erkenntniß, die Thätigkeiten des Erkennens, welche nicht gewollt, sondern vom Willen unabhängig in uns entstehen, das bloße Empfinden, Anschauen, Fühlen. Allein es giebt im Erkennen auch etwas, was vom Wollen abhängig ist: das ist die intellectuelle Erkenntniß, welche selbst gewollt sein muß, wenn wir sie besitzen, die nur durch die freie That des Denkens unser ist und wofür wir daher auch verantwortlich gemacht werden können.

Es ist das gar nicht anders als im Handeln. Denn auch das Handeln ist nicht schlechterdings frei, sondern es hat, wie das Erkennen, eine Naturseite, wovon wir abhängig sind: das sind die Stoffe, welche durch unsere Handlungen formirt und bearbeitet werden. Aber wie die Handlung eine freie Seite hat, welche moralisch und juridisch beurtheilt wird, so ist es auch im Erkennen.

Der Wille ist also nicht bloß vom Verstande, sondern auch der Verstand vom Willen abhängig; im Moment des Erkennens liegt eine freie That. Wenn der Determinismus dies völlig übersähe und nicht anerkennte, daß es wenigstens Freiheit im Denken giebt, so würde er in denselben Fatalismus verfallen, den der Materialismus predigt, dem gegenüber wir aber schon die Freiheit im Denken nachgewiesen haben. Giebt es aber Freiheit im Denken, und ist also im Verstande selbst der Wille thätig, so folgt aus der Freiheit des Denkens auch die Freiheit des Handelns.

Aus unserer Kritik des Determinismus ergiebt sich also, daß die Abhängigkeit des Willens vom Verstande die Freiheit nicht aufhebt, und daß nicht bloß der Wille vom Verstande, sondern auch der Verstand vom Willen abhängig ist. Dem Determinismus wie dem Materialismus gegenüber sind wir also berechtigt, sowohl die negative wie die positive Freiheit des Willens, worauf sich Recht und Moral gründet, festzuhalten.

2. Die Sittlichkeit des freien Willens.

Die Sittlichkeit des freien Willens besteht in psychologischer Hinsicht in dem Verhältniß, worin der freie Wille zum Naturwillen aufgefaßt wird.

a. Die Sittlichkeit besteht nach Kant und namentlich Fichte in der Bekämpfung des Naturwillens durch den freien Willen. Das Sinnliche soll bekämpft und abgetödtet werden. Der freie Wille soll sich über das Sinnliche erheben.*) Diese Ansicht aber läßt sich ohne Widerspruch nicht durchführen. Die Freiheit hat hier keinen positiven, sondern nur einen negativen Zweck. Es liegt ein Widerspruch darin, daß das Sinnliche abgetödtet werden soll und doch immer wieder da sein muß, damit der freie Wille

---

*) Vgl. Fr. Harms: Der Anthropologismus in der Entwicklung der Philosophie seit Kant, und Ludwig Feuerbach's Anthroposophie S. 32 ff., Die Philosophie Fichte's S. 18 ff., Die Philosophie seit Kant S. 334 ff.

etwas zu thun hat. Das führt zu gar keinem Ziele, sondern nur zu einem unendlichen Proceß.*)

b. Der Hedonismus und Eudämonismus sieht den freien Willen an als Mittel zur Erreichung des Naturzweckes des Willens d. h. der Lust und des Genusses. Der freie Wille wird hier dem Naturwillen subordinirt. Die Freiheit ist nur dazu da, daß wir den Naturzweck erreichen. Sittlich ist, was dazu dient. Diese Ansicht macht den freien Willen zum Knecht der sinnlichen Begierde. Die Freiheit ist nur der Sklave der sinnlichen Genüsse. Diese Ansicht hebt auch den Unterschied zwischen Gut und Wohl, Böse und Uebel auf. Daß es uns wohl oder übel geht, ist aber bloß Natur. Dazu aber, daß es uns wohl ergeht, ist überall keine Freiheit und Vernunft nothwendig. Haben sie keinen andern Zweck, so erscheinen sie uns nutzlos, da das bloße Wohlergehen viel leichter durch eine bloße Natureinrichtung erreicht werden kann als durch die menschliche Vernunft und den freien Willen. Der Hedonismus hebt den Werth eines freien und vernünftigen Wesens auf.**)

c. Die dritte Ansicht beruht darauf, daß sie den Naturwillen wie den freien Willen als etwas Positives setzt. Der Naturwille dient nicht bloß zur Bethätigung des freien Willens, noch der freie bloß zum Mittel für den Naturwillen, vielmehr hat jeder seine Stelle neben dem andern. Beide können sehr wohl neben einander bestehen, da der eine den Genuß, der andere den Zweck will. Die sinnliche Begierde als solche zu bekämpfen, setzt voraus, daß der Genuß an sich das Böse sei. Er ist aber nur der Zweck des Naturwillens, den wir nicht hervorbringen können. Der Genuß und das sinnliche Begehren ist nicht an sich, sondern nur als Zweck des freien Willens das Böse. Dadurch kommt er in die Knechtschaft der Sünde. Der freie Wille ist an sich das Sittliche und Gute. Seine Freiheit bethätigt er durch die Realisirung von Zwecken an sich.

---

*) Vgl. Fr. Harms' Ethik S. 168 ff.

**) Vgl. a. a. O. S. 166 f.

Alles Sittliche stellt sich in den drei Formen der Tugenden, Pflichten und Güter dar. Die Tugend ist die sittliche Kraft in der Hervorbringung der Güter. Die Pflichten sind die einzelnen Handlungen, welche zu ihrer Erwerbung dienen. Die Tugend ist ein Wollen, die Pflicht ein Sollen, das Gute ein Sein. Faßt man die drei Formen als Modalitätsbestimmungen auf, so ist die Tugend die Möglichkeit, die Pflicht die Nothwendigkeit, das Gute die Wirklichkeit des Sittlichen.

Es ist einseitig, das Sittliche nur in einer dieser Formen zu sehen, z. B. nur in der der Tugenden. Es ist ein weit verbreitetes Vorurtheil, daß die Handlungen und Werke gleichgültig seien und nur als Offenbarungen der Gesinnungen Werth hätten. Allein Tugenden und Gesinnungen sind nur eine Form der sittlichen Welt. Wenn Tugend sittliche Kraft ist, so kann ihr Wesen nicht darin bestehen, daß sie nichts leistet. Vielmehr gehört zur Gesinnung auch die Handlung. Alle Handlungen aber sollen Werke hervorbringen, welche Güter sind. Als solche Güter betrachten wir die Wissenschaften, die Künste, die Agrikultur, die Fabrikation u. s. w. Jedes Werk der freien Thätigkeit ist ein Gut für die Menschheit. Erst wenn das Sittliche in den drei Formen der Tugenden, Pflichten und Güter zugleich aufgefaßt wird, gewinnt das ganze menschliche Leben sittliche Bedeutung.

Diesen drei positiven Formen des Sittlichen stehen drei negative entgegen, was seinen Grund in der Freiheit, der Wurzel der sittlichen Welt, hat. Freiheit ist individuelle Gesetzvollziehung. Der Wille kann daher auch seinen Zweck verfehlen. Der Tugend entgegengesetzt ist das Laster, der pflichtmäßigen Handlung die Sünde, dem Guten und den Gütern das Böse und die Uebel.

Ist die Tugend sittliche Kraft, Können und Wollen des Sittlichen, so ist das Laster die Negation davon: Schwäche und Unvermögen zum sittlichen Handeln, Nicht-Wollen des Sittlichen. Ist die Pflicht die gebotene, nothwendige sittliche Handlung, so ist die Sünde die nicht gebotene, verbotene, zufällige Handlung. Ist das Gute der erreichte Zweck des sittlichen Handelns, so ist

das Böse der verfehlte Zweck. Ist das Gute der Fortschritt der sittlichen Entwicklung, so ist das Uebel eine Hemmung derselben.

Die Negation der Negation der sittlichen Welt ist ihre Position. Die Negation des Uebels ist die Erlösung, die Negation der Sünde die Vergebung, die Negation des Lasters die Versöhnung. Die Versöhnung bezieht sich auf den Willen, die Vergebung auf die Handlung, die Erlösung auf das Werk. Diesen Formen liegt der Begriff des höchsten Gutes zu Grunde, in dem nichts Böses und Uebles ist. Gäbe es kein höchstes Gut, so gäbe es keine Wiederherstellung der sittlichen Welt aus ihrer Verneinung.*)

---

*) Vgl. Fr. Harms: Ethik, S. 141 ff.; Begriff, Formen und Grundlegung der Rechtsphilosophie, hgb. v. H. Wiese (Leipzig 1889), S. 101 f.

Dritter Abschnitt.

Von dem Leben der Seele.

Die Thätigkeiten der Seele sind zusammengefaßt in ihrem Leben. Ihr Leben ist ein bedingtes. Aus den Bedingungen ist es zu verstehen.

Wir betrachten das Leben der Seele im allgemeinen und im besondern, den Verlauf und die Geschichte des Seelenlebens sowie seine Arten.

A. Das Leben der Seele im allgemeinen.

Das Leben ist eine Entwicklung von einem bestimmten Anfange bis zu einem Ende, von der Geburt bis zum Tode. Das Leben ist also eine Mitte. Wir verstehen es nur, wenn wir Anfang und Ende kennen. Das Leben ist nicht mit seinem Beginn, sondern erst durch seine Entwicklung fertig. Der unorganische, elementare Körper ist todt, weil er ein bloßes Product eines Processes ist, der mit seiner Bildung erlischt. Der Krystall ist mit seiner Bildung fertig. In dem organischen Product, dem Samen, beginnt der Proceß von neuem, daher ist es ein producirendes Product. Der Same ist nur ein Keim des Lebens. Aus dem lebensfähigen Samen entsteht das Leben erst mit dem Keimen, mit der Geburt, infolge verschiedener Thätigkeiten. So ist die Seele ursprünglich nur ein Vermögen

Die Wirklichkeit des Seelenlebens entsteht aus seiner Möglichkeit erst durch die Thätigkeit der Seele.*)

Das Leben ist eine Mitte zwischen Anfang und Ende, Geburt undT od, sowohl das Leben des Individuums wie der Art und Gattung. Die Mitte hat ihre Bedeutung in ihren Bedingungen, in ihrer Entstehung und ihrem Abschluß. Da fragt es sich, ob das Leben etwas ist vor seinem Beginn, ob es etwas ist nach dem Tode; im besondern: was die Seele vor der Geburt und nach dem Tode ist.

Das Leben ist eine Entwicklung aus einem inneren individuellen Princip durch äußere Ursachen oder Reize.

Das Leben findet nur in Individuen, nicht in Bruchstücken statt. Wo bloß Elementares vorhanden ist, giebt es kein Leben. Das Elementare ist nur Bruchstück eines Lebens. Leben zeigt sich in der Individuation des Seins. Vor allem ist die Seele individuell. Sie ist ein Ganzes für sich und kann nicht zerstückelt werden.

Das Leben ist durch äußere Ursachen oder Reize bedingt. Es ist keine absolute Thätigkeit, sonst müßte es mit Einem Schlage fertig sein. In allem Leb Pen isteriodicität, ein Ansetzen und Absetzen, ein Anspannen und Abspannen. Ausathmen und Einathmen, Herzschlag und Pulsschlag, Assimilation und Secretion geschehen in Perioden. Das Leben ist kein absoluter Fluß, kein unendliches Werden; es reagirt gegen die äußeren Ursachen, ist eine Reihe von Lebensakten in Wechselwirkung mit der Außenwelt, nicht ein einziger Akt. Darauf beruht auch das Bewußtsein. Nicht durch Eine That kann das Vermögen der Seele entwickelt werden, nicht durch Eine That das Vermögen der Freiheit verausgabt werden.

Die Abschnitte in der Entwicklung des Lebens sind entweder regelmäßige oder unregelmäßige. Die unregelmäßigen in der Entwicklung des Seelenlebens sind entweder Störungen, welche

*) Vgl. Fr. Harms' Naturphilosophie S. 140 ff.

aus dem Leben der Seele selbst, oder Störungen, welche zugleich aus einer äußeren Ursache stammen. Diese sind Krankheiten, jene beruhen auf dem Begehren der Seele und sind Leidenschaften, Laster, Verbrechen. Ihr Unterschied liegt in der Freiheit: bei den letzteren bleibt die Freiheit und Verantwortlichkeit bestehen, bei den ersteren ist sie aufgehoben. Die regelmäßigen Abschnitte oder Perioden des Seelenlebens stehen in Wechselwirkung mit der Außenwelt. Sie sind bedingt durch den Wechsel von Reiz und Reaction, Tag und Nacht, Wachen und Schlafen und der verschiedenen Lebensalter.*)

Wir behandeln demnach die Entstehung, die Unsterblichkeit und die Entwicklung der Seele. Wir fragen: Was ist die Seele vor der Geburt? Was ist die Seele nach dem Tode? Wie entwickelt sich die Seele in den regelmäßigen und unregelmäßigen Abschnitten ihres Lebens?

1. Die Entstehung der Seele.

Die Fragen nach der Entstehung und Unsterblichkeit der Seele sind Fragen der höchsten Speculation. Sie stammen aus der Vernunft. Die Empirie kann sie nicht lösen. Der Skepticismus hält sie für unlösbar. Aber sie kommen immer wieder. Nothwendig nimmt die Vernunft ein Erstes und ein Letztes an, woher alles kommt und wohin alles geht. Beweise haben ihre Bedeutung stets nur im System der Begriffe. Davon losgerissen geben sie keine völlige Ueberzeugungskraft. Die Frage nach der Entstehung der Seele ist aber nur zu beantworten durch ein System von Begriffen, durch eine allgemeine Weltansicht. Daher sagt man auch, sie steht mit dem Glauben in Verbindung.

a. Die Theologie stellt drei Hypothesen auf: den Creatianismus, den Traducianismus und den Präexistentianismus.

Der Creatianismus lehrt, daß die Seele im Momente

---

*) Vgl. H. Ritter: Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, II. Bd. S. 411 ff., 502 ff.

der Geburt geschaffen werde. Aber die zeitliche Schöpfung steht mit dem Wesen Gottes, der ewig schafft, in Widerspruch.

Nach dem Traducianismus geht die Seele des Kindes aus der Seele der Eltern hervor, wie der Körper sich aus dem Organismus der Eltern entwickelt. Diese Hypothese hat auch unter den Psychologen Anhänger gefunden. Nach Friedrich Fischer stammt der Wille vom Vater, das Bewußtsein von der Mutter. Aber die Analogie zwischen Körper und Geist ist unstatthaft. Denn die Seele ist im Gegensatz zum Körper eine einfache Substanz, darum kann sie nicht aus einer anderen hervorgehen.

Nach dem Präexistentianismus lebt die Seele schon vor der Geburt. Aber dann müßte sie auch ein Bewußtsein von ihrem Leben vor der Geburt haben. Diese Ansicht führt zu der Lehre von der Seelenwanderung, der auch Lessing zugethan war. Danach kehrt die Seele des Menschen in menschlicher Gestalt in der Geschichte wieder, sie fährt im Leben durch mehrere Körper hindurch. Aber wir müssen unsere Fähigkeiten erst aus ihrem Vermögen entwickeln. Erkenntnisse und Gefühle besitzen wir bei der Geburt noch gar nicht. Das würde nicht der Fall sein, wenn die Seele schon früher gelebt hätte. Wir beginnen unsere Entwicklung erst mit diesem irdischen Leben.

Bei allen drei Meinungen ist der gemeinsame Mangel, daß sie die Seele ohne den Körper betrachten. Wir müssen fragen, wie der Mensch zur Geburt kommt, der sich zugleich innerlich und äußerlich entwickelt.

b. Die Physiologie geht von der entgegengesetzten Einseitigkeit aus: sie fragt nur nach der Bildung des Körpers. Es sind hier namentlich zwei Hypothesen aufgestellt worden: die Lehre von der eigentlichen Zeugung aus dem Samen, die gleichartige Zeugung durch Samen und Ableger, generatio univoca, und die generatio aequivoca, die ungleichartige Zeugung, die Entwicklung aus dem Unlebendigen.*)

*) Vgl. Fr. Harms: Naturphilosophie S. 154 ff., „Ueber die Möglichkeit und die Bedingungen einer für alle Wissenschaften gleichen Methode" in der Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie XV. S. 2 ff.

Der Same oder das Ei hat sich in einem Organismus ausgebildet und trägt unentwickelt schon das Leben in sich. Wenn dies der Fall ist, so kann der Same präformirt oder postformirt sein. Nach der Präformationstheorie war der Same aller künftigen Generationen schon in den Ureltern vorhanden, entweder im männlichen oder weiblichen Samen. Am Beginn der Welt ist aller Same gesetzt, es findet daher keine eigentliche Zeugung statt, sondern der verborgene Same wird nur sichtbar. Diese Einschachtelung läßt sich aber empirisch nicht nachweisen. Vorzuziehen ist dieser Ansicht die Postformation oder Epigenesis, welche Blumenbach und Kant geltend gemacht haben. Danach sind nur die Gattungen und Arten präformirt, die Individuen aber entstehen in jeder Zeugung neu.

Die generatio aequivoca, die universelle Zeugung wird auch die ursprüngliche genannt. Das Lebendige entsteht aus dem Nichtlebendigen. Es sind weder die Individuen noch die Arten präformirt, sondern unter gewissen Bedingungen beginnt der Unbelebte lebendig zu werden. Diese Entstehungsart läßt sich jedoch erfahrungsmäßig nicht nachweisen. Die gleichartige Zeugung zeigt die Erfahrung, die ungleichartige ist eine Hypothese, nur erfunden, um den Zusammenhang des Organischen mit dem Unorganischen zu denken.

c. Um die Entstehung zu begreifen, müssen wir zwischen einer bloß natürlichen und einer natürlich-vernünftigen Existenz der Substanz unterscheiden. In jener finden wir noch keine freie Entwicklung aus dem Wesen, in dieser aber ist schon eine solche gesetzt, welche jedoch unter einer natürlichen Bedingung steht. Wo sich eine freie That und Entwicklung zeigt, kann sie nur aus dem Innern des Wesens hervorgehen. Jede Freiheitsentwicklung und jedes Leben entwickelt sich aus einer bloß natürlichen Existenz, oder jedes Leben entwickelt sich aus dem Todten. Die todte Materie, die noch keine innere Entwicklung aus sich heraus erfahren hat, ist noch nicht in Umstände gekommen, unter denen eine Freiheitsentwicklung stattfinden konnte. So lange kann sich die Materie nur äußern durch den Widerstand, den sie der Ver-

nichtung entgegensetzt. Vor dem Leben ist also ein **Vermögen** anzunehmen, das noch nicht in die Wirklichkeit getreten ist. Die Substanz der Seele ist als eine leblose Substanz vor dem Seelenleben vorhanden. Die Seele setzt sich selbst mit ihrem Leben aus der Substanz.

Das Vermögen der Dinge ist aber nur in und mit ihrem Dasein gesetzt, nicht durch dasselbe; es wird nur wirklich, indem sie sich selbst setzen. Der Grund der Vermögen ist **Gott**, d. h. er ist Schöpfer der Vermögen und Kräfte aller Dinge. Denn der Grund eines Vermögens kann nur eine absolute Wirklichkeit sein. Allein diese Vermögen sind gerade Vermögen des Lebens, zum Sichselbstsetzen. Die Seele ist erst durch dieses Sichselbstsetzen.

Alle Dinge sind also **gesetzt** oder erschaffen von Gott. Gott ist der Grund des Vermögens der Welt d. i. der natürlichen Existenz der Dinge, die noch nicht zur Entwicklung gekommen sind. Und sie **setzen sich selbst**. Gott kann nicht bloß ein Schöpfer von Producten oder Erscheinungen Gottes sein. Weil er vollkommen ist, ist er ein Schöpfer von Vermögen der Lebendigkeit. Die Welt ist in sich vollkommen oder göttlich, sofern in ihr das Vermögen zum Leben oder zur Sichselbstsetzung ist.*)

Es ist eine empirische Frage criminalistischer Art, ob das Seelenleben vor oder mit der Geburt beginnt. Im Allgemeinen beginnt es erst, wenn das Bewußtsein von Ich und Nicht-Ich hervortritt. Natürlich ist schon vor der Geburt die seelische Substanz da. Diese kann nicht getödtet werden, wohl aber die Basis ihrer Erscheinung. Geschieht das mit Absicht, so liegt ein Mord vor.

2. Die Unsterblichkeit der Seele.

Was ist die Seele nach dem Tode? Von ihrem Leben nach dem Tode haben wir keine Erfahrung. Wir können es uns da-

*) Vgl. Fr. **Harms**: Metaphysik S. 129 und 136, Naturphilosophie S. 30

her nicht anschaulich vorstellen. Daß der Mensch stirbt, ist nicht erst eine Entdeckung der neueren Zeit. Das hat man zu allen Zeiten gewußt und doch die Unsterblichkeit der Seele geglaubt. Dieser Glaube ist ein allgemeiner und nothwendiger Gedanke der Vernunft. Die Sehnsucht nach Unsterblichkeit ist allgemein bei allen Völkern und Menschen. Auch Feuerbach sagt, sie sei eine nothwendige Illusion, entstanden aus dem Wunsche nach dem Fortleben. Wie sehr der Gedanke ein nothwendiger ist, beweisen am meisten die Materialisten. Sie bestreiten die Unsterblichkeit der Seele, glauben aber an die Unsterblichkeit der Materie. Nun ist ihnen die Seele selbst Materie, also ist die Seele unsterblich.

Ueber die Unsterblichkeit der Seele unterscheiden wir drei Ansichten: die metaphysische, mystische und ethische.

a. Nach der ersten Ansicht ist die Unsterblichkeit oder das ewige Leben eine metaphysische Eigenschaft im Begriffe der Seele. Man denkt sich, daß der Seele das Prädicat der Unsterblichkeit ebenso nothwendig zukommt wie dem Körper die Ausdehnung. Diese metaphysische Unsterblichkeit ist aber kein ewiges Leben, sondern nur ein Beharren der Substanz. Diese Meinung steht in Verbindung mit der atomistischen Geschichtsansicht, deren Geschichte geschichtslos ist. Denn es giebt keine Geschichte, wenn es kein wahrhaft gemeinsames, sondern nur ein individuelles Leben giebt. Die Seele ist ein in ihrem Werden subsistirendes Wesen. Das ist die Unsterblichkeit der Atome oder der realen Wesen, die Herbart annimmt. Hier ist nicht die Rede von der Vollendung unseres moralischen und geistigen Wesens, sondern bloß von dem unvermeidlichen Subsistiren. Der Beweis ist sehr einfach, da er im Grunde vorausgenommen ist. Man sagt, die Seele individueller Art ist ewig, sie ist nicht erschaffen; sie kann daher auch nicht untergehen.

b. Die zweite Ansicht ist mystischer Art, wie die Geschichtsansicht, mit der sie in Verbindung steht, theosophischer Natur ist. In dieser Geschichtsansicht erfahre ich nichts von einer Menschengeschichte, sondern von der Geschichte eines Gottes,

ıer herrlicher und vollkommener wird, in der Geschichte sich selbst ıollendet, damit er alles in allem sei. Zu diesem Proceß ist der Rensch nothwendig, er ist das Mittel zur Selbstoffenbarung Gottes, der ursprünglich, der Natur gleich, in sich einen dunklen Grund hat, den er sich selber zum Verstande bringt. Damit er, ıas er seinem Begriff nach ist, Geist sei, muß er sich im Geiste ffenbaren. Dieser Geist ist der Menschengeist. Er geht ewig us Gott hervor, aber auch in ihn zurück und beharrt als Moment ı Gott.

Diesem Universalismus der Geschichte entspricht die Unsterb-chkeit der Seele. Sie bleibt im absoluten Geiste als Gedanke, ls unsterblicher Ruhm, wie Hegel einmal sagt; das Ich hört in Gott auf als Seele zu existiren.

Man kann hier beides sagen: die Seele geht unter, sofern hre Persönlichkeit aufhört; sie bleibt, sofern ein allgemeiner Ge-ıanke durch sie exemplificirt worden ist. Das ist das Mystische, ıas Unsagbare in dieser Ansicht. In der That aber ist diese Vollendung des Menschen die Vernichtung seines Wesens. Nicht r, sondern Gott wird vollendet. Der ewige Geist ist unsterblich. Der Weltgeist oder der absolute Geist geht nie unter, sondern ringt alle endlichen Geister als herrliche Spiegelbilder von sich elbst hervor, die als Momente der Geschichte aufbewahrt bleiben. Es stellt sich in der Geschichte daher nur ein Proceß dar, der eine Mittel erzeugt und, wenn er sie gebraucht hat, als Momente eines Werdens festhält. Die Geschichte ist nicht die Entwicklung der Freiheit zur Vollendung einer zweiten unsichtbaren Natur, ondern nur ein Befreitwerden. Das Freiwerden ist das Ziel. Dieses Freiwerden ist nur ein negatives Thun, ein Abstreifen des Natürlichen und des Individuellen. Die Geschichte, sagt Hegel, ist das Bewußtsein der Freiheit, sie weiß sich frei, aber ist es nicht, weil sie es immer nur wird.

In diesen beiden Ansichten können wir keine Vernunft er-kennen. Ein vernünftiges Wesen kann von sich nicht so denken: einmal nicht, weil ein endliches vernünftiges Wesen ohne Ent-wicklung, ohne Geschichte, ohne Leiden und Thun nicht vollendet

werden kann; sodann nicht, weil eine vernünftige Entwicklung ohne Vollendung kein Ziel und keinen Fortschritt hat, nichts als der Widerspruch eines endlosen Processes ist. Der endlose Proceß im Zählen und Messen sagt nur etwas Subjectives, aber nichts Objectives aus. Er sagt nur aus, daß wir damit nicht zu Ende kommen können. Objectiv aber ist das ein Widerspruch. Ein anfangsloses und endloses Werden ist nichts.

c. Nach der ethischen Ansicht ist das ewige Leben der Seele nothwendig zu ihrer Vollendung. Die Seele strebt nach der Vollendung ihres Erkennens und Wollens, sie strebt nach der ewigen Wahrheit und dem höchsten Gute. Wenn ohne dieses Verlangen und Streben die Seele ihrem Begriff nach gar nicht gedacht werden kann, so muß auch die Möglichkeit einer Erreichung dieses Zieles und damit die Nothwendigkeit eines Fortlebens der Seele gedacht werden.

Gott ist vollkommen und der Grund aller Dinge. Alles, was er begründet, begründet er vollkommen. Durch die That der Vernunft kann das Vollkommene erreicht werden. Da die Seele in diesem Leben nicht vollkommen wird, so fordert die Vernunft eine Fortdauer des Lebens zur Erreichung der Vollkommenheit.

Die Anlagen und Vermögen der Seele erstrecken sich viel weiter, als es die Bedürfnisse dieses Lebens und die Bestimmung in dieser Welt erfordern. Unser Erkenntnißvermögen erstreckt sich gerade über alles und greift weit über unser beschränktes irdisches Leben hinweg. Ebenso ist es mit der Sittlichkeit. Die Triebfedern zur Moralität und Rechtlichkeit wären unnütz, wenn die Seele keinen weiteren Umfang ihrer Bestimmung als dies irdische Leben hätte.*)

Diese Anlagen erreichen in dem irdischen Leben nicht ihre vollkommene Entwicklung. Die Vernunft fordert daher die Fortdauer des Lebens zur Vollendung der Vermögen. Die Unsterblichkeit ist daher nicht bloß ein dauerndes Subsistiren, sondern

*) Vgl. Kant: Vorlesungen über die Metaphysik (Erfurt 1821), S. 246 ff.

die Forderung der Vollendung des Lebens, des ewigen Lebens. Es schließt die Hoffnung der Erlösung von allem Uebel und Bösen in sich. Daher hat man auch die Unsterblichkeit der Seele einen eigenthümlich christlichen Gedanken genannt. Ueberdies erhellt die Unsterblichkeit der Seele daraus, daß sie durch ihr eigenes Sichselbstsetzen ist. Das, was sie einmal gesetzt hat, kann sie nicht wieder aufheben und kann durch kein anderes Wesen wieder aufgehoben werden. Die Fortdauer der Seele läßt sich daher auch nur als eine persönliche und individuelle denken. Nach dem Tode wird die Seele in dem andern Leben entweder wieder Organe der Empfänglichkeit und Wirksamkeit annehmen, oder sie wird ein rein geistiges Leben führen. Sie wird entweder in der Gemeinschaft wohldenkender und seliger Wesen, d. i. im Himmel, oder in der Gemeinschaft bösartiger Wesen, d. i. in der Hölle, sein.*)

Wir schließen mit den Worten Schelling's, „daß diese Welt nur eine Gestalt ist, die vergeht, und die wahre Welt diejenige ist, die uns bevorsteht, in der kein Tod und keine Trennung sein wird, und gegen deren innere und wirkliche Dauer die flüchtige und vorübergehende des gegenwärtigen Zustandes nur als ein Augenblick zu betrachten ist.“**)

3. Die Entwicklung des Seelenlebens.

I. Die unregelmäßigen Abschnitte.

1. Die unregelmäßigen Abschnitte im Leben der Seele ruhen auf ihrem Begehren. Der Wille ist das Persönlichste und Besonderste der Seele. Persönlichkeit ist Selbstbewußtsein. Als ein Selbst kann ich mich nur wissen, sofern ich mich von andern unterscheide und diese gleichfalls in ihrem Selbstsein anerkenne. Dieses Selbst aber ist der Wille. Persona est, cuius aliqua voluntas est. Die Person weiß, daß und was sie will. Niemand kann

---

*) Vgl. a. a. O. S. 253 u. f.

**) Schelling: Sämmtliche Werke, III. S. 224.

für den andern wollen. Worin kein Wille ist, das ist nur eine Sache und keine Person. Das Selbst des andern tritt uns in seinem Willen entgegen. Person ist der Mensch, sofern er ein Bewußtsein von sich selbst als einem wollenden und willensfreien Wesen hat. Die Persönlichkeit ist nichts Physisches, sondern etwas Ethisches. Daher haben die Thiere keine Persönlichkeit, sondern nur Individualität, keinen Vernunftwillen, sondern bloß Naturwillen. Auf dem Willen ruht die Entwicklung des Seelenlebens mit seinen wechselnden Abschnitten.

Vom Entschluß bis zur Erreichung des Zweckes ist ein Abschnitt. In der Mitte liegen die Mittel zum Zwecke. Je nachdem die Mannigfaltigkeit der Entwicklung größer oder geringer ist, sind auch die unregelmäßigen Abschnitte bald größer bald kleiner. Die einzelnen Momente der Entwicklung werden dadurch zusammengehalten, daß in ihnen Ein Begehren herrscht, das bald mehr bald weniger lebhaft ist. Störungen der Entwicklung entstehen durch das Uebermaß der sinnlichen Begierde über die Vernunft, wie in dem Affect, der Leidenschaft, dem Laster, der Sünde und dem Bösen, wofür es keine allgemeine Regel giebt und geben kann. Sie bedeuten nicht bloß ein Stehenbleiben auf einer anderen Stufe der Entwicklung, sondern sind eine Verwirrung und Unordnung im Seelenleben. An diese störenden Erscheinungen ist der sittliche Maßstab anzulegen, da sie dem freien Willen der Persönlichkeit zuzurechnen sind. Mit Recht wird der Verbrecher bestraft. Die Verbrechen sind keine Krankheiten, die Strafen keine bloßen Medicamente und Abführmittel im Sinne der Sentimentalität.

2. Wo die Zurechnungsfähigkeit aufhört und der moralische Maßstab nicht angelegt werden kann, da sind andere Störungen vorhanden, welche wir Seelenkrankheiten nennen.

Daß die Seele erkrankt, ist nicht etwas, das allgemein in ihrer Entwicklung liegt, sondern es ist etwas Abnormes wie das Böse. Zurechnungsfähig ist die Person, welche Ursache ihrer That ist. Die Zurechnungsfähigkeit der Leidenschaftlichen, Laster-

haften und Bösen setzt voraus, daß in ihrer Seele noch Freiheit ist, durch welche die Leidenschaften und Laster unterdrückt werden können. Wo die Freiheit aufhört, ist die Zurechnungsfähigkeit ausgeschlossen: die Seele ist erkrankt. Die Freiheit kann aber nicht völlig verloren gehen, da sie zum Wesen der Seele gehört, nur uns verbirgt sie sich in der Seelenkrankheit.

In der Erklärung der Seelenkrankheiten giebt es zwei Einseitigkeiten. Theils sieht man sie bloß als Nervenkrankheiten an; theils leitet man sie nur aus moralischen Verirrungen, aus der Sünde ab. Beides ist nicht richtig. Die Seelenkrankheiten können äußere und innere Ursachen haben. Die Seele leidet mit bei Körperkrankheiten, ist aber deshalb nicht nothwendig krank. Umgekehrt ist der Körper oft gesund, während die Seele krank ist.

Die Hauptarten der Seelenkrankheiten sind a. Hemmungen des Seelenlebens, b. Verwirrungen im Bewußtsein, c. Störungen des Begehrungsvermögens.

a. Zu den Hemmungen des Seelenlebens gehören der Blödsinn und die Dummheit oder Dumpfheit des Geistes.

Der Blödsinn besteht in einer Hemmung der Seelenfunctionen durch den Organismus. Im höchsten Grade, wie bei den Cretins, steht der Mensch weit unter dem Thiere, im niedrigsten Grade ist er zu einfacher häuslicher Beschäftigung brauchbar. Die Krankheit ist an Localursachen, an Deformitäten des Körpers geknüpft. Der Blödsinnige kann seine Aufmerksamkeit nicht festhalten, er kann nicht unterscheiden. Ein geringerer Grad desselben ist die Albernheit.

Die Dumpfheit oder Brutalität besteht darin, daß der ihr Unterworfene fast nur thierische Begierden befriedigen kann. Die Sinnlichkeit überwiegt total den Willen. Die sinnlichen Begierden werden so habituell, daß der Wille sie nicht regieren kann. Daher ist keine Zurechnung möglich. Der Dumme weiß wohl in Bezug auf Lust und Unlust zu unterscheiden, aber ihm fehlt die Fähigkeit sittlicher Urtheilskraft. Daher die Ausdruckslosigkeit seines Gesichts.

Beide Krankheiten sind unheilbar, wenn sie sich in der ersten Jugend gebildet haben. Der Blödsinnige muß wie ein Kind behandelt werden. Die Behandlung des Dummen muß streng sein, um nicht seine sinnlichen Begierden zu vermehren. Man muß ihn aber die Beschränkungen nicht merken lassen. Denn er wird nicht selten boshaft, wenn er merkt, daß man ihm die Mittel zur Befriedigung seiner Begierden vorenthält.

b. Die Störungen im Bewußtsein sind zweierlei Art. Das Unvermögen ist entweder allgemein, so daß alle Gegenstände sich unter einander verwirren, oder particular, so daß die Verwirrung nur in Beziehung auf eine besondere Art von Vorstellungen eintritt. Jenes ist der herumirrende, dies der fixe Wahnsinn. Der erste hat eine mehr physische, der zweite eine mehr psychische Ursache.

Der Wahnsinn besteht darin, daß Erscheinungen der Phantasie für Erscheinungen der Außenwelt genommen werden. Letztere finden keine Aufnahme und Anerkennung, sondern werden für Täuschungen gehalten. Er ist ein fortgesetzter Irrthum infolge falscher Richtung der Aufmerksamkeit auf die Bilder der Phantasie. Beim fixen Wahnsinn steht diese Richtung mit einer leidenschaftlichen Neigung, z. B. unglücklicher Liebe, in Verbindung. Die Seele kann der Neigung nicht mehr Herr werden, diese überwältigt sie.

Nach der Ursache der Krankheit ist die Behandlungsweise verschieden. Bei dem herumirrenden Wahnsinn sind körperliche, beim fixen psychische Mittel anzuwenden. Lichte Momente, lucida intervalla, müssen zur wohlthätigen Einwirkung auf den Willen benutzt werden. Bei der Untersuchung der Zurechnungsfähigkeit ist darauf zu achten, ob die fixe Idee Einfluß auf die Handlung gehabt hat. In lichten Momenten ist Freiheit und Zurechnungsfähigkeit vorhanden. Die Entscheidung darüber ist immer schwer.

c. Störungen des Begehrungsvermögens sind Manie, Raserei, Tobsucht. Sie haben ihren Grund in heftigen Affecten und Leidenschaften. Der Vernunftwille ist bis

uf ein Minimum unterdrückt. Bei einer solchen Erregung sind
iele Grade zu unterscheiden: vom niedrigsten bei übermäßigem
leiz, der die freie Ueberlegung raubt, bis zum höchsten, der Tob-
ucht, wo die körperliche Spannung sich fortwährend äußert.
n allen diesen Erscheinungen wirken physische Ursachen: die
sychischen fehlen nicht ganz, sie sind bald stärker bald geringer,
a die Macht des Willens bald mehr bald weniger gebrochen ist.
stärkung des Willens durch indirekte Uebungen ist das Gegen-
iittel gegen diese Störungen.

II. Die regelmäßigen Abschnitte.

Die Seele steht zu den Dingen der Außenwelt in verschiedener
Beziehung. Diese Wechselwirkung hat theils einen particularen
heils einen allgemeinen Charakter. Aus letzterer sind die regel-
näßigen Perioden des Seelenlebens abzuleiten. Je ausgebildeter
iieses ist, um so freier ist es von allgemeinen Einwirkungen.
Daher sind die niedrigen Wesen z. B. von den räumlichen Ver-
hältnissen abhängiger als der Mensch, der unter allen Klimaten
eben und sich entwickeln kann. Einwirkungen, die bei Pflanzen
md Thieren periodische Abschnitte des Lebens verursachen, lassen
en gesunden Menschen unberührt.

Je allgemeiner das Object ist, welches auf die periodische
Entwicklung des Lebens Einfluß hat, um so kürzer ist die Pe-
iode, was sich hier nur durch Analogie nachweisen läßt.

1. Die allgemeinste Einwirkung der ganzen Außenwelt be-
ründet die kürzeste Periode des Lebens. 2. Die Sonne bewirkt
en Wechsel von Tag und Nacht, von Wachen und Schlafen.
. Entstehung, Erhaltung und Fortpflanzung der einzelnen Wesen
md ihrer Art bedingt den Gegensatz von Mann und Weib mit
hren Lebensaltern. 4. Der kleinste Kreis der Wechselwirkung ist
er Einfluß von Individuum und Art. Aber daraus gehen die
rößten Perioden der Menschheitsgeschichte hervor, die sich in der
inzelnen Seele vollziehen.

1. Die kürzesten Perioden in der Wechselwirkung mit der Außenwelt.

Die kürzeste Periode ist ein Ansetzen und Absetzen in de
Wechselwirkung zwischen dem Organismus und der Außenwel
wie im Ein- und Ausathmen, im Herz- und Pulsschlag. I
Analogie damit bildet sich jedes Bewußtsein nur im periodische
Wechsel aus. Es ist nicht ein beständiges Werden, ein Fort
schreiten ohne Absetzen. Es entwickelt sich im Gegensatz von Sub
ject und Object. Zunächst stellt sich uns die Außenwelt da
dann erst die Innenwelt. Entschwindet uns der Gegensatz vo
Subject und Object, von Innenwelt und Außenwelt, so verlieren
wir das Bewußtsein. Störungen in dieser Wechselwirkung ent
stehen, wenn die Empfänglichkeit zu schwach ist und die Reaction
dem Reize nicht entspricht, oder wenn die Empfänglichkeit z
stark ist und die Reize zu flüchtig sind, um aufgenommen werden
zu können. Im ersten Falle fließen die sinnlichen Reize zu einer
verworrenen Masse zusammen, welche die Vernunft überwältigt;
im zweiten werden sie leicht zu phantastischen Nebelbildern ver-
zogen.

2. Die Perioden des Wachens und Schlafens.

Die Erscheinungen des Wachens und des Schlafens haben ihre Ursache in dem Wechsel von Tag und Nacht, welcher durch den Einfluß der Sonne bedingt ist.

Der Wechsel von Wachen und Schlafen besteht in An- und Abspannung. Im Wachen spannt sich der Gegensatz zwischen Organismus und Außenwelt an. Bliebe die Anspannung, so würde der Organismus bald aufgelöst werden. Die Zeit der Abspannung ist der Schlaf, die Ruhe von der Arbeit.

Während des Schlafes ist die Wechselwirkung zwischen Organismus und Außenwelt gering, die Sinnesorgane sind geschlossen, die Bewegungsorgane erschlafft: es erholt sich Leib und Seele.

Zwischen beiden ist ein ähnlicher Gegensatz wie zwischen Außenwelt und Individuum. Jeder Gegensatz wird dadurch in

Thätigkeit erhalten, daß er von einem Allgemeinen seine Nahrung erhält. Für Leib und Seele ist die allgemeine Sphäre die Außenwelt. Sowie sich der Gegensatz zwischen Individuum und Außenwelt abspannt, verliert auch der Gegensatz zwischen Seele und Leib seine Spannung. So wird im Schlafe dieser Gegensatz geschwächt, die Thätigkeiten beider vermischen sich. Sowie der Gegensatz zwischen Ich und Nicht-Ich verschwindet, hört die Thätigkeit des Ichs auf. Denn jede Thätigkeit des Ichs hat zum Ausgangspunkt das Bewußtsein des Gegensatzes zwischen Ich und Nicht-Ich. Im Schlafe ist also nur ein Minimum des Bewußtseins vorhanden.

Von der Entwicklung unserer Seele im Schlafe bleiben für gewöhnlich keine Spuren zurück. Blieben solche, so war der Schlaf nicht ganz gesund. Ein Traum nimmt ihm etwas von seiner stärkenden Kraft. Die Identität des Bewußtseins geht im Schlafe nicht verloren.

Die Behauptung, daß wir immer im Schlafe träumen, uns aber nicht immer daran erinnern, ist ein Spiel mit Worten. Man bezeichnet mit dem Worte „Traum“ das Bewußtsein, das auch noch im Schlafe bleibt, aber kein Traum ist. Dieser läßt eine Erinnerung zurück.

Im gesunden Schlafe sind wir abgeschnitten von der Außenwelt. Im krankhaften Schlafe ist der Zusammenhang zwischen Person und Außenwelt zwar aufgehoben, aber es geht ein Auseinandertreten der Seele und des Körpers vor sich. Die Trennung entsteht infolge der Reizbarkeit der Seele oder des Körpers. Das erste ist der Fall im Traume, das andere im Schlafwandel oder Somnambulismus. Weil alle abnormen Zustände etwas Räthselhaftes haben und deshalb Neugier erregen, so hat sich auch der Aberglaube an Traum und Schlafwachen angeschlossen.

Der Traum ruht auf der krankhaften Reizbarkeit der Seele. Die sinnlichen Empfindungen sind nicht thätig, da der Leib schläft, wohl aber die Vorstellungen. Im Traume hat jeder eine andere Welt; im Wachen haben alle ein und dieselbe Welt. Im Traume entstehen die Vorstellungen unwillkürlich, der Wille

ist nicht thätig und zurechnungsfähig; im Wachen ist der Wille verantwortlich für sein Thun. Sobald der Mensch vom Schlafe erwacht, unterscheidet sich auch sein Bewußtsein von dem im Schlafe.

Aus der Reizbarkeit des Körpers entsteht im Schlafe der Schlaf- oder Nachtwandel, von dem in der Regel keine Erinnerung zurückbleibt. Ist eine Erinnerung des im Schlafe Ausgeführten vorhanden, so war damit ein Traum verbunden.

Weder das sinnliche Bewußtsein noch der Wille ist thätig. Zurechnungsfähigkeit ist daher ausgeschlossen. Im Somnambulismus schläft die Seele, sie ist völlig ruhig und in sich gekehrt, nur der Körper für sich agirt. Die unwillkürlichen und mechanischen Thätigkeiten und Redensarten des Schlafwandlers sind ein Nachhall des wachenden Lebens, sie werden oft besser ausgeführt als im wachenden Zustande, da sie nicht durch die Seelenthätigkeiten irritirt werden.

3. Die Differenz der Geschlechter und die Lebensalter.

Von großem Einfluß auf das Leben der Seele ist a. die Differenz der Geschlechter und b. der Wechsel der Lebensalter.

a. Ursprünglich sind alle Seelen gleich; es giebt von Haus aus keine männlichen und weiblichen Seelen. Aber die männliche und weibliche Organisation wirkt auf die Entwicklung des Seelenlebens bestimmend ein.

Die Verschiedenheit der Geschlechter ist verschieden beurtheilt worden.*) Die Alten und noch jetzt die Orientalen stellen das weibliche Geschlecht dem männlichen nicht gleich. Sie halten das weibliche Geschlecht für geringer als das männliche. Den Menschen sehen sie nur im männlichen Geschlecht. Selbst Platon und Aristoteles stellen das Weib zwischen Thier und Mann, das weibliche Kind ist ihnen eine Mißgeburt. Erst das Christenthum macht die Gleichstellung des Mannes und Weibes geltend. Es ist derselbe Mensch, der in dem einen wie in dem andern Geschlecht sich

*) Fr. Harms' Ethik S. 219—221.

darstellt. Die Alten beurtheilen die Frau nach ihrer politischen Stellung. Der Mann führt Krieg, die Frau bleibt im Hause; der Mann besucht die Versammlungen, gehört einer Partei an, die Frau hat keinen Theil daran. Wir beurtheilen die Geschlechter vom allgemeinen und religiösen Standpunkt. Die Differenz zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlecht ist kein Gradunterschied, sondern ein specifischer Unterschied. Sie ist kein Gradunterschied, denn der Mann ist nicht die höhere Frau, die Frau nicht der niedere Mann.

Man sagt noch immer: der Mann ist der Verstandes-Mensch, die Frau der Gefühls-Mensch. Aber das ist, wie die Geschichte beweist, eine nicht richtige Unterscheidung. Das weibliche Geschlecht prävalirt nicht im eigenthümlichen Bewußtsein. Der Mann ist ebenso stark im Gemüthe. Alle Umwälzungen, Umgestaltungen und Fortbildungen auf den Gebieten der Kunst und Religion gehen von Männern und nicht von Weibern aus. Auf beiden Seiten ist beides, Verstand und Gemüth. Was das eine Geschlecht werden kann, kann auch das andere werden.

Die Art und Weise, wie die Thätigkeiten in beiden Geschlechtern auf einander folgen, ist verschieden. Das Weib empfängt die Erregung des Keimes zu einer Organisation. Zuerst empfangend wird es alsdann thätig und entwickelt das Empfangene zur Vollendung. Der Mann regt den Zeugungsproceß an und empfängt alsdann durch die Geburt vom Weibe. Wie nun aber physisch, so besteht auch ethisch die Verschiedenheit beider Geschlechter darin, daß das weibliche Geschlecht zuerst receptiv, sodann spontan, das männliche zuerst spontan, sodann receptiv ist. Dem Manne ist die Welt das, was er aus ihr machen kann, dem Weibe das, was die Welt aus ihr macht. Er will die Welt bewältigen, ist von Ideen und Plänen erfüllt, wie er die Welt bilden will; die Frau will der Welt sich hingeben, durch ihre Empfänglichkeit will sie die Welt in sich aufnehmen und sich ihr anschließen. Wie es aber anfänglich ist, so bleibt es nicht. Der Mann wird allmählich receptiv gegenüber der Außenwelt, er muß sich dem Willen der Welt anschließen, und zwar durch seine

eigene Spontaneität. Bei dem Weibe ist es umgekehrt. Es wird allmählich wirksam auf ihre Umgebung durch den Reiz, den es ausübt.

Das Weib hat eine kleinere Sphäre der Wirksamkeit als der Mann, denn das Weib wirkt durch den Reiz, der Mann durch den Willen, der Reiz dringt aber nicht so weit als der Wille. Das hauptsächlichste Wirkungsgebiet des Weibes ist das Hauswesen. Das männliche Geschlecht strebt in die Weite und wirkt auf viele durch politische, künstlerische und wissenschaftliche Thätigkeit. Die Wirksamkeit des Mannes ist extensiver, die des Weibes intensiver. Die Frau wirkt mittelbar durch das Hauswesen auf das Staatsleben, die religiöse Entwicklung, die Geschmacks- und Phantasiebildung. Die Schönheit des schönen Geschlechts besteht in der harmonischen Ausbildung. Selten sind Männer harmonische Erscheinungen. Denn die Frauen haben alle denselben Beruf zur Gründung des Hauswesens, die Männer aber haben ihren verschiedenen Beruf in der bürgerlichen Gesellschaft, im Staat, in der Kirche, woraus leicht Einseitigkeiten in der Verstandesbildung entstehen.

Die Geschlechter sind einseitig, nicht der ganze Mensch. Sie fordern eine Ergänzung in physischer und ethischer Beziehung durch die Ehe. Die völlige Persönlichkeit gewinnt der Mann nur durch die Frau, die Frau nur durch den Mann. Vor der Ehe fehlt dem Manne, wie Schleiermacher sagt, der Erwerbssinn; erregt wird er in ihm in der Ehe durch die Frau. Vor der Ehe fehlt der Frau der Rechtssinn; erregt wird er in ihr in der Ehe durch den Mann. Der Mann empfängt von der Frau den Sinn für die Häuslichkeit; die Frau empfängt von dem Manne das Verständniß für das öffentliche Leben.

Die Polygamie ist gegen das Wesen der Ehe und namentlich gegen die dem Manne gleiche sittliche Stellung des Weibes. Die Monogamie ist die allein sittliche Form der Ehe.

b. Die Perioden der Lebensalter schließen sich an den Gegensatz der Geschlechter an. Wir unterscheiden drei Lebensperioden: Jugend-, Mannes- und Greisenalter.

Das **jugendliche** Alter geht physisch bis zur Ausbildung der Mannbarkeit, psychisch bis zur Beendigung der Erziehung. Die Kinder sollen selbständig werden, das eigenthümliche Band zwischen Eltern und Kindern soll sich mit der Zeit lösen. Die Periode der Erziehung hat drei Abschnitte. Die physische Erziehung beginnt mit der Geburt; die psychische kann erst beginnen, wenn sich die Vernunftthätigkeit des Kindes in der Sprache bemerkbar macht. Bis dahin ist das Kind infans. In dieser Periode ist noch kein Bewußtsein von dem Gegensatze der Geschlechter. Knaben und Mädchen haben noch gleiche Spiele, gleiche Beschäftigungen. Dann tritt das Bewußtsein des Gegensatzes in der Verschiedenheit der Spiele bei Knaben und Mädchen hervor. Schließlich trennen sich Jüngling und Jungfrau von einander und fühlen doch, daß sie zu einander gehören.

Die Periode der **Mannbarkeit**, der Productivität im Innern und Aeußern, zerfällt in die Perioden der Wahl, der Anbildung der Gatten und der Bildung der Kinder. Die Periode der Wahl des Berufs und des Gatten beherrscht das eigenthümliche Bewußtsein. Die Geschlechter kommen zum Bewußtsein ihrer selbst und ihrer Anziehungskraft. Die Liebe dominirt und ist selbst ein Bildungsmittel des geistigen Lebens. Die Phantasie überwiegt, Versuche in der schönen Kunst treten hervor. Auch das religiöse Gemüth ist stark in Bewegung, Zweifel stellen sich ein und sind zu überwinden. Wer diese Periode überspringt, ist immer in Gefahr ein Egoist zu werden; wer darin hängen bleibt, ist ein Phantast. In der Periode der Anbildung der Gatten sind Gemüth und Phantasie mehr beruhigt. Der Verstand hat das Uebergewicht. Die Geschlechter verständigen sich, Einseitigkeiten gleichen sich aus. In der Periode der Bildung der Kinder ist die praktische Richtung nach außen vorwiegend. Was sich im Innern des eigenthümlichen und universellen Bewußtseins gebildet hat, wird auf Kinder und Welt übertragen.

Das **Greisenalter** ist ein Absterben für die Reize der Außenwelt. Das Leben kehrt in sich selbst zurück. Der Greis lebt in seinen Erinnerungen. Er hat die Wahrheit des irdischen

Lebens erkannt, nachdem er es selbst erfahren. Die Gedanken des Ewigen und Bleibenden werden vorherrschend. Auch das Greisenalter hat seine Abschnitte. Zunächst kann der Greis noch rathen, wenn auch nicht mehr thaten. Da das Alte nicht ohne Fortbildung bewahrt werden kann, so ist er leicht mißvergnügt mit der Entwicklung des Ganzen und denkt, die Welt werde schlechter. Sodann hört er auf zu rathen, er wird Zuschauer dessen, was geschieht, er erzählt das Vergangene, er überliefert die Geschichte seiner Zeit. Zuletzt wendet er sich ganz vom irdischen Leben ab. Er kann Neues erleben, aber nicht begreifen. Freude und Reue bewegt ihn in der Erinnerung an die Vergangenheit.

Die Lebensalter sind verschieden geschätzt worden. Man hat entweder das jugendliche oder das männliche Alter den andern vorgezogen. Aber das ist einseitig. Jede Periode hat ihre Aufgabe, ihren Inhalt und Werth. In jedem der neun Lebensabschnitte hat die Seele eine Bestimmung zu erfüllen.

4. Die Abhängigkeit des Seelenlebens von der Geschichte.

Das Gemeinschaftsleben der geistigen Wesen ist Bedingung der Ausbildung einer Seele. Nach der Gemeinschaft der Art gestaltet sich die Seele. Chinesen, Griechen, Römer, Deutsche haben ein verschiedenes Seelenleben auf Grund ihrer verschiedenen Gemeinschaft.

Die größte Gemeinschaft, durch die die Seele gebildet wird, ist die Geschichte. Ihre Hauptperioden sind gekennzeichnet durch den allgemeinen Geist der Zeit. Die Perioden im Menschengeschlecht haben Einfluß auf die Entwicklung der Seele. Geschichte ist Gemeinschaftsleben, Fortschritt in der Entwicklung des geistigen Lebens. „Das Menschengeschlecht," sagt Pascal, „ist ein Mensch, der nie stirbt und sich stets vervollkommnet." Die Bestimmung des Menschen soll in der Geschichte realisirt werden. Der Fortschritt der Geschichte ist nicht ein gradliniger, sondern ein spiralförmiger. Das Frühere wird oft wiederholt. Es kommen in der

Entwicklung Störungen vor im Kampfe mit der äußeren Natur und infolge der Verschiedenheit der Völker. Nach Hegel ist zu einer bestimmten Zeit stets Ein Volk das welthistorische. Aber es können mehrere Völker neben einander existiren, ohne daß eins nothwendig das leitende in der Geschichte ist. Kein Volk kann die andern nur als Mittel für seinen Zweck gebrauchen.

Eine Geschichte hat nur der Geist, nicht der Körper. Der geschichtliche Proceß geht vom Einzelnen zum Ganzen, vom Individuellen zum Universellen. Aus den anfänglich für sich lebenden Familien, Rassen und Völkern bilden sich allmählich immer größere Gemeinschaften. Das ist das Vernunftleben der Geschichte. Die Geschichte generalisirt, die Natur individualisirt. Die Natur geht vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Makrokosmos zum Mikrokosmos, die Geschichte vom Mikrokosmos zum Makrokosmos.

Die Grundlage der Geschichte ist die Familie. Aus der Verbindung der Familien entstehen Stämme, aus ihrer Verbindung Völker. Das Volk stellt sich dar im Staate. Die ganze Menschheit wird durch die Vernunft verbunden.

Die niedrigste Stufe des geschichtlichen Lebens ist das patriarchalische. Es ist noch keine Sonderung des Eigenthums und der Arbeit eingetreten, noch keine geschichtliche Ueberlieferung, nur eine Sage, eine mündliche Ueberlieferung vorhanden. Es ist eine Art Naturleben ohne eigentlichen Fortschritt. Anders das Volksleben. In ihm erfolgt eine Scheidung der Thätigkeit und des Eigenthums. Das Volksleben ist die Basis der geistigen Gemeinschaft des Staates. Das Volk bildet den Staat, und der Staat bildet das Volk. Vaterland und Muttersprache sind das Band, das die Stämme zu einem Volke verbindet. Das Vaterland ist ein erworbenes, nicht wie die Familie von Natur gegebenes Gut und wird vererbt. Die Sprache stammt aus dem Gemeinschaftsleben des Volkes. Sie ist ein allgemeiner Besitz desselben und documentirt in den Genossen, welche sie reden, eine Uebereinstimmung der Gedanken, Anschauungen und Gefühle. Aus der Empfindungs- und Denkweise des Volkes entstanden, wird die

Sprache Jahrhunderte hindurch tradirt. In ihr offenbart sich die Seele. Wie meine Sprache, so meine Seele.

Im staatlich organisirten Volke bildet sich durch die Theilung der Arbeit, durch die Sonderung der Berufsarten und Stände ein geschichtliches Leben. Das Erwobene wird übertragen, die Entwicklung schreitet fort. Verkehrt und einseitig ist der Unterschied höherer und niederer Stände. Nach Aristoteles gehören nur die höheren Stände zum Staate, die niederen sind Bewohner, aber nicht Glieder desselben. Ebenso bornirt ist es, wenn ein Volk andere Völker als Barbaren ansieht und zu Sklaven machen möchte. Ueber diesen beschränkten Standpunkt führt das Christenthum zu dem höchsten der allgemeinen Menschenliebe, auf dem die Menschen sich als Geschwister wissen. Die Einheit der Menschheit ist der Plan der Weltgeschichte.

Familie, Volk und Menschheit sind die drei Kreise des Gemeinschaftslebens, in denen die Seele gebildet wird.

B. Das Leben der Seele im besondern oder die Arten des Seelenlebens.

1. Die Seele im Menschen oder die anthropologische Symbolik.

Physiognomie, Kranioskopie und Chirognomie sind die Künste und Wissenschaften, welche den inneren geistigen Menschen aus dem Aeußeren erkennen wollen. Die Physiognomik will aus der Gesichtsbildung, die Kranioskopie aus der Schädelbildung, die Chirognomie aus der Handbildung den Geist des Menschen nach dem, was er ist, nach seinen Anlagen und Bestimmungen, errathen. Wenn dies auch zweifelhafte Künste und Wissenschaften sind, so müssen wir sie hier doch in Betracht ziehen. Sie verdienen unser Interesse wegen ihres Bestrebens, den Geist aus dem Körper zu erkennen.

Der Körper ist nicht bloß ein Organ, sondern auch ein Symbol des Geistes. Als Organ faßt den Körper die Physiologie auf, als Symbol sehen ihn diese psychologischen Disciplinen

an. Das Symbol des Geistes kann der Körper nicht sein, wenn er nicht sein Organ ist. An sich hat der Geist nur ein inneres Dasein und Leben; soll er aus dem Aeußeren erkannt werden, so muß er sich zuerst durch dasselbe darstellen. Durch Symbolisirung erkennen wir den Geist anderer Wesen außer uns. Im allgemeinen können wir dieses Symbol die Sprache nennen, wenn wir sie im weiteren Sinne fassen.

Der Geist verkündet sein Inneres durch Gebärden, Worte und Handlungen. Die Sprache ist das Organon der Darstellung und Mittheilung des Gedankens, aber zugleich das Symbol, woraus er erkannt wird. Die Sprache des Willens ist die freie sittliche Handlung. Die Sprache des Gefühls ist die Gebärde, durch sie offenbart der Mensch sein Herz und Gemüth.

Es giebt also wohl eine Symbolik, aber es fragt sich, ob dazu auch die Physiognomie, Kranioskopie und Chirognomie gehören, ob aus den bloßen Gesichtszügen, der Gestalt des Kopfes, der Handbildung das schon erkannt werden kann, was wir sonst aus Gebärden, Worten und Handlungen erkennen.

a. Die Physiognomik.

Ihr Gründer ist Joh. Caspar Lavater mit seinen „Physiognomischen Fragmenten zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe". Das Werk enthält viele Portraits berühmter Männer, wodurch es auch außerdem interessant und schätzenswerth ist. Lavater giebt von jedem Gesichte eine physiognomische Beschreibung und Deutung. Jeder Mensch, sagt er, ist Physiognom: er beurtheilt das Innere nach dem Aeußeren. Das thun schon die Kinder: einige Gesichter ziehen sie an, andere stoßen sie ab. An dem Gesichtsausdruck erkennen wir die Gemüthszustände des Menschen. Kant schreibt in seiner Anthropologie: „Daß wir dem, welchem wir uns anvertrauen sollen, er mag uns auch noch so gut empfohlen sein, vorher ins Gesicht, vornehmlich in die Augen, sehen, um zu erforschen, wessen wir uns gegen ihn zu versehen haben, ist ein Naturtrieb, und das Abstoßende

oder Anziehende in seiner Gebärdung entscheidet über unsere Wahl oder macht uns auch bedenklich, ehe wir noch seine Sitten erkundigt haben, und so ist nicht zu streiten, daß es eine physiognomische Charakteristik gebe, die aber nie eine Wissenschaft werden kann." (S. 273 f.)

Auch giebt es Gebärden, welche allgemein verstanden werden. „Dahin gehört," wie wiederum Kant sagt, „das Kopfnicken (im Bejahen), das Kopfschütteln (im Verneinen), das Kopfaufwerfen (im Trotzen), das Kopfwackeln (in der Verwunderung), das Naserümpfen (im Spott), das spöttische Lächeln (Grinsen), ein langes Gesicht machen (bei Abweisung des Verlangten), das Stirnrunzeln (im Verdruß), das schnelle Maulaufsperren und zuschließen (Bah), das zu sich hin und von sich weg winken mit Händen, das Hände über den Kopf zusammen schlagen (im Erstaunen), das Faustballen (im Drohen), das Verbeugen, das Fingerlegen auf den Mund (compescere labella), um Verschwiegenheit zu gebieten, das Auszischen u. dergl." (Anthrop. S. 281.)

Allein alle Menschengesichter, ob sie eine gebogene oder gerade Nase, eine kleine oder große, gewölbte oder glatte Stirn, einen großen oder kleinen Mund haben, können doch dieselben Zustände des Gemüthes und des Geistes ausdrücken. Die Physiognomik aber will aus den bloßen Gesichtszügen den Charakter des Menschen bestimmen: ob er ein guter oder böser, ein leichtfertiger oder stetiger sei. Indeß nur das bewegte Gesicht sagt dies, nicht das ruhende. Den Charakter des Menschen erkennen wir aus seinem Leben, seinen Thaten und Werken. Die Erkenntniß des Innern aus den Gesichtszügen allein führt zu Vorurtheilen.

Die Physiognomik gehört der bildenden Kunst, nicht der Wissenschaft an und hängt von dem Geschmack des Erkennenden ab. So sehen viele in einer hohen Stirn ein Kennzeichen der Intelligenz. Der Zeus der Griechen dagegen hat eine niedrige Stirn, eine hohe erinnerte sie an den Ochsenkopf. Auch die einzelnen Theile des Gesichts haben für sich nicht die geistigen Beziehungen, welche man ihnen zuschreibt.

b. Die Kranioskopie oder Phrenologie.

Ein deutscher Arzt, Joseph Gall, geboren 1758 zu Tiefenbrunn im Großherzogthum Baden, bemerkte schon auf der Schule — nach seinen eigenen Angaben im neunten Jahre —, daß mehrere Mitschüler, welche sich durch gewisse Fertigkeiten, z. B. durch das leichte Auffinden des Weges an fremden Orten, durch leichtes Auswendiglernen der Aufgaben u. dergl. auszeichneten, auch mit besondern Gesichts- und Schädelbildungen versehen waren, und daß diese Bildungen constant mit jenen Fähigkeiten bei andern wiederkehrten. Er wandte sich dem Studium der Medicin zu und bei seinem Aufenthalt auf der Universität Wien setzte er nicht nur diese Beobachtungen fort, sondern studirte auch die Schädel von solchen Thieren, die uns durch gewisse Gemüthsarten und Fähigkeiten bekannt sind. Um die Anatomie des Gehirns erwarb er sich große Verdienste. 1800 begann er in Wien öffentliche Vorlesungen über die Kranioskopie. 1804 verband er sich mit Spurzheim, und beide traten eine Reise durch Frankreich, Deutschland und Dänemark an. 1807 nahm er seinen Aufenthalt in Paris. Er starb 1828 in seinem Landhause zu Montrouge.

Die Kranioskopie oder, wie sie sich später nennt, die Phrenologie ruht auf der Annahme, daß das Gehirn der Sitz der Seele sei und daß die Entwicklung des Schädels von der des Gehirns abhängig sei. Nicht bloß die Seele im allgemeinen wird localisirt, sondern auch die einzelnen Seelenthätigkeiten. Jede Erhöhung am Schädel lasse die Gestaltung des Gehirns und somit die Art der Seele und ihrer Vermögen erkennen. Für jedes besondere Talent, für jede Untugend und jedes Laster des Menschen suchen die Phrenologen nach einer Hervorragung am Schädel, der ein Nervenorgan des Gehirns entsprechen soll.

Gall nahm, ohne zu ordnen, folgende 27 Organe an für: Fortpflanzungstrieb, Kinderliebe, Erziehungsfähigkeit, Ortssinn, Personensinn, Farbensinn, Tonsinn, Zahlensinn, Wortsinn, Sprachsinn, Kunstsinn, Freundschaft, Muthsinn, Würgsinn, Schlauheit, Diebssinn, Hochsinn, Ruhmsucht, Bedächtigkeit, vergleichenden

Scharfsinn, Tiefsinn, Witz, Inductionsvermögen, Gutmüthigkeit, Theosophie, Beharrlichkeit, Darstellungsvermögen.

Andere unterscheiden Gruppen von Organen nach den Vermögen der Seele. Die Organe für die Triebe sollen an dem Hinterhaupt und den Schläfenbeinen, für die Gefühle an den Scheitelbeinen, für das Erkenntniß- und Denkvermögen am Stirnbein und Augenrand liegen.

Zu den Trieben rechnet Combe den Geschlechtstrieb, die Kindesliebe, die Einheits-, Anhänglichkeits-, Bekämpfungs-, Zerstörungs-, Lebens-, Verheimlichungs-, Erwerbs-, Bautriebe; zu den Gefühlen die Selbstachtung, die Beifallsliebe, Vorsicht, Wohlwollen, Ehrfurcht, Festigkeit, Gewissen, Hoffnung, das Gefühl des Wunderbaren, Idealität, Witz, Nachahmung; zum Erkenntnißvermögen den Gegenstandssinn, den Gestaltsinn, den Größensinn, den Gewichtsinn, den Farbensinn, den Ortssinn, den Zahlensinn, den Ordnungssinn, den Thatsachensinn, den Zeitsinn, den Tonsinn, den Sprachsinn; zum Denkvermögen das Vergleichungs- und Schlußvermögen.

Diese 37 Seelenthätigkeiten werden in Schädel und Gehirn localisirt. So soll der Geschlechtstrieb im kleinen Gehirn liegen, das Wohlwollen im oberen Theile des Stirnbeins, der Gegenstandssinn über der Nasenwurzel zwischen den Augenbrauenbogen. Neuere verlegen die drei Vermögen der Seele nur in das Gehirn: die Intelligenz in das vordere, das Gefühl in das mittlere und das Begehren in das hintere Gehirn.

Johannes Müller schreibt in seiner Physiologie: „Die Erfahrung zeigt, daß jene Organologie von Gall durchaus keine erfahrungsmäßige Basis hat, und die Geschichte der Kopfverletzungen spricht sogar gegen die Existenz besonderer Provinzen des Gehirns für verschiedene geistige Thätigkeiten. Nicht allein, daß die höheren und niederen intellectuellen Fähigkeiten, Denken, Vorstellen, Phantasie, Erinnern an jeder Stelle der Oberfläche der Hemisphären die Thätigkeit der anderen bei den intellectuellen Functionen unterstützen können; man hat bei Menschen, wo die Entfernung zerstörter Parthien der Oberfläche der Hemisphären

nöthig war, öfter keine Aenderung in den moralischen und intellectuellen Eigenschaften eintreten sehen. Magendie hat vollkommen Recht, wenn er die Kraniologie in eine Kategorie mit der Astrologie und Alchemie stellt." (Bd. I S. 836.) Napoleon hat über Gall's System folgendes Urtheil gefällt: „Er schreibt gewissen Hervorragungen Neigungen und Verbrechen zu, die nicht in der Natur vorhanden sind, die nur aus der Gesellschaft, aus der Convention hervorgehen. Was würde aus dem Organ des Diebstahls werden, wenn es kein Eigenthum gäbe, aus dem Organ der Trunksucht (das Gall freilich nicht hat), wenn es keine geistigen Getränke, aus dem Ehrgeiz, wenn es keine Gesellschaft gäbe." (Las Câses.)

Will man nach den Gegenständen localisiren, so sind gerade so viele Organe als Gegenstände vorhanden. Dann haben Blumen- oder Nelkenliebhaber, Stein- oder Lumpensammler ihre besonderen Organe. Bei den Phrenologen herrschen wunderbare Vorstellungen über die Seele. Sie soll in 27 oder 37 gesonderte Seelen getheilt sein, die ziemlich gleichgültig neben einander und außer einander sind. Diese Atomisirung widerstreitet der inneren Erfahrung. Die Seele ist eine Einheit, untheilbar in aller Mannigfaltigkeit ihres Vermögens und Lebens. Wir können nicht einmal zugeben, daß sich irgend eine Kraft in ihr unabhängig von der andern entwickelt. Welche verschiedenen Vermögen wir auch annehmen mögen, die Seele ist immer eine untheilbare Einheit darin. Wir sprechen wohl von Gefühlsmenschen, von Verstandesmenschen, von thatkräftigen Menschen; allein damit bezeichnen wir nur den einen im Vergleich mit dem andern. Ein Verstandesmensch ist ein Gefühlsmensch, in welchem gewisse Gefühle nicht zur Aeußerung kommen. Ein phrenologisches Zerlegen der Seele ist gegen alle Psychologie.

Die Phrenologen nehmen äußere Organe für Seelenthätigkeiten an, welche gar nicht äußerlich bedingt sein können. Man spricht wohl im gemeinen Leben vom religiösen Sinn, vom Rechtssinn u. s. w., man nennt auch die Vernunft einen Sinn, allein diese Bezeichnungen sind übertragen. Der Mensch hat nur fünf Sinne,

oder er hat nur zwei Sinne: den äußeren und inneren, und der äußere hat fünf Sinnorgane. Was nicht durch diese bedingt ist, ist auch nicht durch ein Organ bedingt.

Es ist noch zu erwähnen, daß das Gehirn schon im siebenten Jahre den Umfang erreicht, den es behält. Beispielsweise ist gegen das Kleingehirn als Sitz des Geschlechtstriebes geltend zu machen, daß es bei den wirbellosen Thieren fehlt, denen der Geschlechtstrieb nicht fehlt. Ebenso fehlt es bei einigen Fischarten, welche doch sehr ausgebildete Geschlechtsorgane besitzen. Bei den nackten Amphibien, Fröschen und Salamandern, deren Geschlechtstrieb zum Sprüchwort geworden ist, ist es auf eine einfache blattförmige Commissur reducirt. Bei einem wahnwitzigen jungen Mädchen, welches an den Folgen der Selbstbefleckung gestorben war, fehlte Cerebellum und Varolsbrücke ganz. Die localisirten Sinne und Triebe der Phrenologen beruhen auf Vermuthungen ohne wissenschaftlichen Grund.

c. Die Chirognomie.

Galen schreibt: „Hätte der Mensch die natürlichen Waffen der Thiere, so wäre er kein künstlicher Arbeiter mehr, so schützte er sich nicht mehr mit dem Harnisch, noch machte er sich Schwert oder Speer, noch erfände er den Zaum, um das Roß zu besteigen und den Löwen zu jagen. Auch die Künste des Friedens blieben ihm fremd, er machte sich weder Flöte noch Leier, baute keine Häuser, errichtete keine Altäre, schriebe keine Gesetze; er könnte nicht mittelst der Schrift und der sinnreichen Kunst der Hand Umgang pflegen mit den Weisen des Alterthums und jetzt mit Platon verkehren, jetzt mit Aristoteles und Hippokrates.“ Anaxagoras soll behauptet haben, der Mensch verdanke der Hand seine Ueberlegenheit. „In Ermangelung anderer Beweise,“ sagt Newton, „würde mich der Daumen vom Dasein Gottes überzeugen.“ Oken sind die Finger die vollkommensten Gefühlsorgane, weil sie die beweglichsten Theile des Leibes sind. In der Bewegung der Finger liegen ihm alle möglichen Formen. Bildhauer und Maler haben ihre Aufmerksamkeit in hohem Grade auf die Hände

gerichtet. Die einzelnen Schulen haben auch verschiedene Handformen. Die Hände Tizian's sind fleischig, die der Mailänder, Luini's, Lionordo da Vinci's schmal und fein.*)

Die Verschiedenheiten der Hände treten hervor: a. in der Haut, ob sie weich, hart oder schwielig ist, b. in dem Verhältnisse der Handfläche zu den Fingern, ob sie kurz oder lang, breit oder schmal ist, c. in den Fingern, ob die Enden konisch oder platt oder spatelförmig, ob die Gelenke glatt oder knotig sind, d. im Daumen, ob er klein oder groß, breit oder schmal ist.

Dazu kommen die Linien der inneren Handfläche, vorzugsweise: a. die Lebenslinie, welche den Ballen des Daumens umschließt und in der Handwurzel endet, b. die Hauptlinie, welche unter dem Zeigefinger beginnt und gegen den Handrand verschwindet, c. die Tischlinie unter den letzten 3 Fingern.

Hieraus sucht die Chirognomie die charakteristischen Neigungen und die Schicksale des Menschen zu erkennen. Hat jeder Finger eine andere Form, so soll der Mensch charakterlos sein. Wenn die Hand elastisch ist und sich zurücklegen läßt, so hat ihr Besitzer Scharfsinn, Witz und Geschicklichkeit. Kurze und dicke Finger deuten auf Grausamkeit; lange und bewegliche kennzeichnen den Diplomaten, Spitzbuben und Betrüger; starke und knochige lassen auf Klugheit schließen. Eine durchsichtige Hand verräth Leichtsinn und Unbesonnenheit. Carus unterscheidet vier Handformen mit verschiedener Bestimmung: a. die elementare für den Ackerbau, b. die motorische für die Handwerke, c. die sensible für die Kunst, d. die seelische Hand, einer schönen, der Wissenschaft zugeneigten Seele eignend. Daß die Individualität des Menschen sich auch in der Hand ausdrückt, ist schon lange den Chinesen bekannt. Ihre Reisepässe enthalten von Alters her einen Abdruck der inneren Hand.

Allein der Körper ist nicht an sich, sondern erst durch den

---

*) Vgl. d'Arpentigny: La chirognomonie ou l'art de reconnaître les tendances de l'intelligence d'après les formes de la main (Paris 1843, deutsch Stuttgart 1846); C. G. Carus: Ueber Grund und Bedeutung der verschiedenen Formen der Hand in verschiedenen Personen (Stuttgart 1846).

Geist ein Symbol. Morphologisch und physiologisch erfährt man immer nur etwas über die Bildung und Form des Körpers für sich. Der Geist hat andere Symbole als den bloßen Körperausdruck des Gesichts, des Schädels und der Hand; sein Symbol ist die Sprache der Gebärde, des Wortes und der Handlung, wodurch er erst das Körperliche zum Träger des Geistigen macht.

2. Die Seele auf der Erde.

Das besondere Wesen des Menschen in geistiger Hinsicht findet man nur durch Vergleichung mit andern beseelten Wesen, nicht durch bloße Kenntniß der menschlichen Seele. Wir besitzen aber von dem Seelenleben anderer Wesen nur eine sehr ungenügende und mangelhafte Erkenntniß. Schon in alter Zeit sah man ein, wie schwer eine logisch richtige Definition des Menschen sei. Nach den Regeln der Logik muß sich eine richtige Erklärung umkehren lassen. Sagt man: „der Mensch ist das vernünftige Wesen", so giebt die Umkehrung: „das vernünftige Wesen ist der Mensch" einen falschen Begriff. Die Erklärung überschreitet offenbar unsere Erkenntniß, selbst wenn man hinzufügt: „der Mensch ist das endliche vernünftige Wesen". Im Leben sagt man auch nur: „der Mensch hat Vernunft oder ist e i n vernünftiges Wesen". Wir wissen dann aber nicht, welches vernünftige Wesen er ist. Der Mensch ist das dem Menschen bekannteste Wesen. Aber das Bekannte ist noch nicht das Erkannte.

In körperlicher Hinsicht können wir den Menschen leicht mit den Thieren vergleichen, in geistiger aber hält es schwer, da wir von dem Seelenleben der Thiere fast nichts wissen. Sagen wir, das Wesen des Menschen bestehe in der vernünftigen Seele, das des Thieres in der vernunftlosen Seele, so ist das nur ein negatives Prädicat. Es fehlt die positive Bestimmung der Thierseele. Wir theilen unsere Seele in die vernünftige und sinnliche ein und schreiben letztere den Thieren zu.

Aristoteles nimmt drei Arten von Seelen an: die

pflanzliche, die thierische und die menschliche. Den Pflanzen schreibt er eine Seele zu, nicht weil sie Spuren der Empfindung zeigen, sondern weil sie nach Maß, Ordnung und Plan wachsen. Daher spricht er von einer pflanzlichen und ernährenden Seele, welche zugleich die zeugende ist, da er die Zeugung unter den Begriff der Ernährung subsumirt. Die Pflanze führt ein unbewußtes Seelenleben.

Die empfindende Seele kommt bei den Thieren zu der vegetativen hinzu. Wo Empfindung ist, ist Lust und Unlust und infolge davon Begehren und Verabscheuen, woraus die willkürliche Ortsbewegung bei den nicht festsitzenden Thieren entsteht. Die thierische Seele ist die empfindende und willkürlich bewegende.

Zu der vegetativen und animalen Seele kommt beim Menschen die vernünftige Seele hinzu, die nicht aus der animalen entspringt, sondern nach Aristoteles von außen stammt. Die menschliche Seele ist die erkennende und zweckmäßig handelnde. Die vorhergehende Seele ist immer als Moment in der späteren mitenthalten.

Nach Beobachtungen in neuerer Zeit haben auch einige Pflanzen eine Art willkürlicher Bewegung. Die unter Wasser lebenden Pflanzen bringen, weil sonst keine Befruchtung möglich ist, ihre Blüthen über die Oberfläche, indem ihre Blüthenstiele entweder durch Wachsthum sich verlängern oder durch Luft haltende Blasen specifisch leichter werden als das Wasser. Die Sinnpflanzen, die Mimosen legen bei der leisesten Berührung die Blättchen paarweise zusammen gegen den Blattstiel, der zugleich abwärts gegen den Stempel sich beugt. Die zwei Wurzelblätter der Venusfliegenfalle legen sich bei jeder Reizung dicht an einander. Setzt sich ein Insekt darauf, so klappen sie zusammen und halten es fest, solange es sich regt.

Der Idealismus, nach dem alles Körperliche nur Erscheinung und an sich Geist ist, nimmt noch eine Seele unter den Pflanzen in den unorganischen Körpern an. Diese Ansicht findet sich bei Leibniz, Schelling und allen Naturphilosophen aus der Schelling'schen Schule, wovon sich die Hegelianer bloß

durch ihren Formalismus unterscheiden. Danach sieht man die Natur als die Entwicklung des Geistes aus der Materie an, die an sich selbst geistig, aber noch blind und bewußtlos ist. In den Pflanzen stellt er sich uns als ein lebendiges Wesen dar. In den Thieren kommt er allmählich zum Bewußtsein. Im Menschen offenbart er sich als das, was er an sich in der Materie ist. Die Außenwelt ist nur der auseinandergelegte Menschengeist und das Produciren desselben.

Worin besteht nun aber die Vernunft, welche dem Menschen eignet und den Thieren fehlt? Die Vernunft ist das Vermögen, nach Zwecken freithätig zu verfahren. Wo Freiheit und Zweckthätigkeit ist, da ist Vernunft. Auf der Vernunft beruht beim Menschen Wissenschaft, Kunst und Moralität des Handelns. Da wir diese bei den Thieren nicht finden, so schreiben wir ihnen nur eine sinnliche Seele zu. Die sinnliche Seele wirkt ohne Zweck und Freiheit nothwendig aus äußeren Antrieben. Daher erklären wir die Bewegungen der Thiere aus Instinkt.

Reicht diese Erklärungsart auch weit in der Thierwelt, so reicht sie doch nicht hin. Denn es giebt viele Thatsachen des Thierlebens, welche sich nicht daraus erklären lassen.*) Cuvier's Orang-Utang schloß eine Thür auf, indem er die ihm gereichten Schlüssel so lange versuchte, bis er den rechten fand. War ihm das Schloß zu hoch, so holte er sich einen Stuhl und stieg darauf, um es zu erreichen. Abildgaard's Hund meldete sich durch Klingeln an der Hausthür, wenn er sie verschlossen fand. Ein anderer zog an der Klingelschnur des Bedienten, wenn dieser vergessen hatte, ihm Wasser hinzustellen. Ein Strauß klingelte zum Mittagsessen, wenn man mit dem Auftragen zu lange säumte. Ein sehr geschickter Elephant in Neapel, der unter anderm Wasser in einem kupfernen Gefäße zu holen abgerichtet war, trug ein solches, als er das Wasser aus dem Boden rinnen

*) Die folgenden Fälle und viele andere sind unter Hinweis auf die Quellen aufgeführt in K. F. Burdach's „Blicke ins Leben" 1. Bd. (Leipzig 1842); Comparative Psychologie, 1. Theil, S. 246 ff., 164 f., 227 f.

sah, selbst zum Kupferschmied, da er beobachtet hatte, daß man in ähnlichen Fällen zu diesem seine Zuflucht nahm. Ein verwundeter Elephant, den man, um ihn verbinden zu lassen, einigemal zum Hospital geführt hatte, kam bis zu seiner Heilung oftmals von selbst dahin und hielt still, auch wenn die Wunde geschnitten oder ausgebrannt wurde, indem er höchstens vor Schmerz stöhnte. Als man einem Affen statt eines Bonbons eine Wespe, in Papier gewickelt, gegeben hatte, die ihn beim Oeffnen stach, hielt er seitdem jedes derartige Papier zuerst ans Ohr und öffnete es nur, wenn er keine Bewegung darin hörte. Ein Steinadler, der sich in einem Fuchseisen gefangen und dabei einen Fuß gebrochen hatte, machte keinen Versuch sich zu wehren, als man ihn schiente und verband. Nachdem dies dreimal geschehen war, hielt er den Fuß von selbst hin, wenn man sich ihm näherte. Broderip's Schimpanse betrachtete einen ihm vorgehaltenen Spiegel mit dem Ausdruck des Erstaunens und suchte bald durch Betasten bald durch Besehen der Rückseite die Ursache der Erscheinung zu entdecken. Ein Affe warf so lange Sand in eine Branntweinflasche, bis der Branntwein überlief. Ein Hund, den Burdach's Kinder abgerichtet hatten, auf zwei Beinen zu gehen, ging im Freien oft weite Strecken aufrecht, um ferne Gegenstände, die seine Aufmerksamkeit erregten, besser sehen zu können.

Durch das Einsammeln von Erfahrungen nehmen die Thiere mit fortschreitendem Alter an Verstand zu: alte Vögel sind schwerer zu fangen oder zu Schuß zu bringen und bauen besser geformte und sicherer angelegte Nester als junge Vögel. Der Kettenhund bleibt dumm, der Schooßhund, der Jagdhund wird klug. Winckell gewöhnte einem gezähmten Fuchse das Rauben von Eiern und Hühnern dadurch ab, daß er ihn an einem heiß gesottenen Ei und an einem eben aus dem kochenden Wasser gezogenen Huhn sich brennen ließ. Ein Paar Schwalben, deren Nest an einem Kalkofen gebaut und infolge der bedeutenden Hitze abgebröckelt und herabgefallen war, baute ein zweites und drittes mit ebenso schlechtem Erfolge, bis ihnen ein viertes glückte, wozu sie ohne Zweifel eine andere Erde genommen hatten. Im folgen-

den Jahre bauten sie an derselben Stelle wieder ein Nest, das der gleichen Hitze des Ofens von vornherein widerstand. Im südlichen Afrika, wo Schlangen und Affen den Eiern und Jungen der Vögel nachstellen, umzäunt der Sperling sein Nest mit Dornen, und baut die Schwalbe an dem ihrigen einen trichterförmigen Zugang. Bienen, denen es gelungen ist, sich des von andern eingetragenen Honigs zu bemächtigen, bauen und sammeln nicht mehr, sondern leben vom Raube.

Solche Handlungen lassen sich nicht bloß aus Instinkt erklären, sie nöthigen uns, in den Thieren doch gewissermaßen Vernunft und Verstand vorauszusetzen. Sie haben nicht unsere Vernunft und unsern Verstand, aber einen Verstand und eine Vernunft oder ein Analogon davon. Damit scheint sich der Unterschied zwischen dem Menschen und den Thieren zu verwischen. Denn auch der Mensch hat ja nicht nur eine vernünftige, sondern auch eine sinnliche Seele. Die Seele eines endlichen Wesens muß Empfänglichkeit und Freithätigkeit haben. Eine bloß sinnliche Seele ist unmöglich, die Seele kann nicht ohne Vernunft sein. Herbart erklärt daher alle Seelen ihrem Wesen nach für identisch. Nicht im Wesen sei ein Unterschied, sondern nur in der Ausbildung und Entwicklung. Den Menschen unterscheide von den Thieren ein Körperbau, der die Entwicklung der Seele begünstigt durch die Organe der Hände, durch die Sprechorgane, durch seine Hülflosigkeit, welche ihn zur Geselligkeit zwingt. Die höhere Entwicklung der menschlichen Seele beruhe nicht auf besondern Kräften und Vermögen, sondern auf diesen körperlichen Anlagen und Organen. Die Sprache führe zur Wissenschaft, die Hand zur Kunst, die Geselligkeit wirke die stärksten Antriebe zur Bildung, denn der Mensch wird nur unter Menschen ein vernünftiges Wesen.

Schon Aristoteles hat gegen Anaxagoras, der die Vernunft aus den Händen ableitete, geltend gemacht, daß diese Sätze sich umkehren. Ich habe nicht Vernunft, weil ich Hände habe, sondern ich habe Hände, weil ich Vernunft habe. Die bestimmte körperliche Organisation setzt auch eine entsprechende Seele vor-

aus. Denn nicht aus dem Sprechen stammt das Denken, sondern aus dem Denken die Sprache, nicht aus der Hand die Kunst, sondern aus der Kunst die Geschicklichkeit der Hand. Wir können nicht glauben, daß die Körper verschieden organisirt sind, wenn die Seele überall nur dasselbe Wesen hat. Der thierische Leib besteht nicht ohne entsprechende Seele. Ebenso entspricht die menschliche Seele dem menschlichen Leibe. Man sieht sich daher genöthigt, im Wesen der Seele selbst Unterschiede vorauszusetzen, welche den Menschen vom Thier unterscheiden. Nur möchte es wissenschaftlich kaum möglich sein, diese Unterschiede genau anzugeben. Es fehlen die Vergleichungspunkte nicht an sich, sondern wegen unserer mangelhaften Empirie.

Wenn aber auch die Thiere eine ganze Seele und nicht bloß eine halbe: eine vernunftlose, sinnliche haben, so ist damit noch nicht der Unterschied zwischen Mensch und Thier aufgehoben. Denn die vernünftigen Seelen können doch selbst verschieden sein, sie gewinnen deshalb eine verschiedene Wirklichkeit. Wenn wir auch mit den Affen gleichen Geschlechts von Natur wären, gegenwärtig ist doch ihre und unsere Bildung derartig, daß keine Gleichheit, keine geistige Gemeinschaft mehr stattfindet.

In einem Punkte finden wir bei den Thieren nichts mit dem Menschen Analoges. Der Geist des Menschen entwickelt sich nicht nur im Individuum, sondern auch in der G a t t u n g. Nur der Mensch hat eine G e s c h i c h t e des Geistes, er ist ein historisches Wesen. Müßte jeder Einzelne wieder von vorne anfangen, wie weit sollten wir wohl in Kunst und Wissenschaft, Recht und Moralität, religiöser und ästhetischer Bildung gelangen! Erst dadurch kommt der Geist im Menschen zu seiner Wirklichkeit, daß er sich bei ihm nicht bloß im Individuum, sondern in der Gattung entwickelt. Die geistigen Werke der einen Generation bilden die Grundlage für die Ausbildung der anderen. Und so schreitet der Geist im Menschen fort. Dies setzt Ueberlieferung und eine Gemeinschaft aller menschlichen Wesen zu einer Einheit und Endbestimmung dem Begriffe nach voraus. Wenn daher auch bei den Thieren Vernunft oder Verstand oder ein Analogon davon

vorhanden ist, so ist doch die Entwicklung ihrer Seele auf das Individuum beschränkt, während sie bei dem Menschen in der Gattung stattfindet, wodurch zugleich jeder Einzelne zu höherer geistiger Ausbildung gelangt. Das Streben ins Unendliche ist der menschlichen Seele eigen. Sie ist nicht auf die bloße Gegenwart beschränkt, sondern geht auf die Vergangenheit nicht weniger als auf die Zukunft. Ja die fernste Vergangenheit wie die fernste Zukunft sind für sie da, weil der Mensch ein geschichtliches Wesen ist. Geschichte ist fortschreitende Entwicklung. Daher ist der Mensch ein sich stets vervollkommnendes Wesen. Geschichte ist Leben in der Gemeinschaft. Daher ist der Mensch ein universelles Wesen. Seine Individualität ist zugleich auf das Universelle gerichtet. Geschichte ist Vollziehung eines Reiches von Endzwecken, welche sich im Leben offenbaren und verwirklichen. Daher ist der Mensch ein Zweck an und für sich.

3. Die Seele in der Welt.

a. Die Centralität des Menschen in der Welt.

Vor der Entdeckung des copernikanischen Weltsystems galt in der Wissenschaft wie in der Volksmeinung allgemein der Satz, daß der Mensch als Erdbewohner einen centralen Standpunkt in der Welt einnehme und von diesem aus die Dinge anschaue, wie sie wirklich sind. Die sinnliche Auffassung wurde nicht in Zweifel gezogen. Die Alten wußten sich das Universum nicht anders als sinnlich vorzustellen. Sie sahen es an als eine große Kugel, in deren Centrum wir sind, und die nach Aristoteles der Gott vom äußersten Umkreise aus bewegt. Schauen wir alles vom Centrum aus, so muß auch alles sein, wie wir es anschauen.

Mit der Lehre des Copernikus, daß die Erde nicht das Centrum der Welt sei, tritt eine totale Veränderung in der sinnlichen Auffassungsweise ein. Der Mensch konnte sie nicht mehr als real ansehen. Sinnlich sehen wir die Dinge nicht, wie sie sind, sondern wie sie uns erscheinen.

Unser Standpunkt ist mit den Fortschritten der Astronomie

immer mehr ein peripherischer geworden. Die Erde ist nicht nur ein Planet, ein Weltkörper, der sein Centrum außer sich hat: unser ganzes Planetensystem mit dem Centralkörper ist auch nicht das Centrum der Welt, sondern bewegt sich um ein anderes Centrum. So sind wir aus dem Centrum geworfen und in eine schiefe Stellung zur Welt gekommen.*) Für die Anthropologie hat diese astronomische Lehre dahin gewirkt, daß der Mensch immer mehr zu der Einsicht gekommen ist, wie alle seine sinnlichen Auffassungen von den Dingen der Welt inadäquat sind und er das Wesen der Dinge und der Welt selbst nicht durch seinen peripherischen sinnlichen Standpunkt erkennen kann, sondern vielmehr die sinnliche und die intellectuelle Erkenntniß auseinanderhalten muß.

Uns ist diese Auffassungsweise wie zur zweiten Natur geworden, aber sie ist nicht die ursprüngliche des Menschen und hat sich nur durch viele Kämpfe zur Geltung bringen können. Sie hat eine große Revolution im Bewußtsein der Menschen zuwege gebracht. „Unter allen Entdeckungen und Ueberzeugungen," sagt Goethe,**) „möchte nichts eine größere Wirkung hervorgebracht haben, als die Lehre des Copernikus. Kaum war die Erde als rund anerkannt und in sich abgeschlossen, so sollte sie auf das ungeheure Vorrecht Verzicht thun, der Mittelpunkt des Weltalls zu sein. Vielleicht ist noch nie eine größere Forderung an die Menschheit geschehen; denn was ging nicht alles durch diese Anerkennung in Dunst und Rauch auf: ein zweites Paradies, eine Welt der Unschuld, Dichtkunst und Frömmigkeit, das Zeugniß der Sinne, die Ueberzeugung eines poetisch-religiösen Glaubens. Kein Wunder, daß man dies alles nicht wollte fahren lassen, daß man sich auf alle Weise einer solchen Lehre entgegensetzte, die denjenigen, der sie annahm, zu einer bisher unbekannten, ja ungeahnten Denkfreiheit und Großheit der Gesinnung berechtigte und aufforderte."

---

*) Fr. Harms' Naturphilosophie S. 189—199.

**) Zur Farbenlehre, Bd. II S. 213.

Aber das Verführerische der ältesten Ansicht, die so sehr den Augenschein für sich hat, hat immer dahin gewirkt, wenngleich nicht direkt, so doch auf einem Umwege zu ihr zurückzukehren. Einen solchen Versuch finden wir in Hegel's Naturphilosophie. Er hat durch eine Deduction die Vorzüglichkeit und Einzigkeit der Erde nachzuweisen versucht, so daß er ihr hierdurch wieder gleichsam ihre alte Stellung vindicirt.

Alles, sagt Hegel, müssen wir denken nach den drei Momenten des Abstract-Allgemeinen, des Besonderen und des Concret-Allgemeinen. Das sind die nothwendigen Momente jedes Gedankens. Auch das Weltsystem muß danach construirt sein. Es ist nur dadurch ein richtiges, daß es dem Denken entspricht.

Der abstract-allgemeine Körper des Weltsystems ist die Sonne, „das allgemeine Centrum der abstracten Beziehung auf sich selbst". Sie ist die Ruhe und rotirt nur um sich. Die besonderen Momente repräsentiren die centrumlosen Körper der Aeußerlichkeit, nämlich die Kometen und Monde. Sie sind nur Peripherie, wie die Sonne nur Centrum ist. Das Concret-Allgemeine, d. h. die höhere Einheit von Centrum und Peripherie, von Sonne, Komet und Mond, sind die Planeten, „die sowohl in der Bestimmung des Außersichseins als zugleich des Insichseins stehen", d. h. die auf der einen Seite dasselbe sind, was die Sonne, das abstracte Centrum, ist, und auf der andern Seite das, was die centrumlosen Körper, die Monde und Kometen, sind. Die Planeten sind Körper, die sich um ein Centrum bewegen, und um die sich andere bewegen. Daraus folge: 1. „Die planetarischen Körper sind als die unmittelbar concreten in ihrer Existenz die vollkommensten." 2. „Die Erde ist unter allen Planeten der vortrefflichste: der mittlere, der individuelle," da die Erde unter den vier ersten Planeten einen Trabanten hat und eine mittlere Stellung einnimmt.

Hegel's Argumentation geht von dem richtigen Obersatze aus, daß die wahre Erkenntniß eine Verbindung des Concreten mit dem Allgemeinen, des abstract Allgemeinen und des Besonderen ist. In der That kennen wir etwas erst, wenn wir Wesen und

Dasein kennen. Im Untersatz aber fehlt Hegel, indem er, was bloß Momente des Gedankens sind, das Allgemeine und Besondere, als reale Dinge ansieht. Hegel verwechselt das Denken mit dem Sein. Deshalb soll die Sonne nichts Besonderes, sondern nur etwas abstract Allgemeines sein, sollen die Kometen und Monde nur Besonderes und nichts Allgemeines sein, während doch Sonne, Mond und Planeten Allgemeines und Besonderes zugleich sind.

Der Beweis Hegel's von der Einzigkeit und Vorzüglichkeit der Erde ist also verfehlt. Sie ist nur ein Planet unter andern Planeten. Wir können keine Auszeichnung darin sehen, daß wir ihn bewohnen, und gelangen auch dadurch nie zu einer centralen, sondern nur zu einer peripherischen Anschauung von den Dingen.

Die Alten fanden die Centralität des Menschen in seiner Stellung, die ihm durch die Erde gegeben ist; sie betrachteten daher die anschauliche Erkenntniß vom Univerum und von den Dingen im Universum als real. Die Neueren, welche der Erde wieder eine vorzügliche Stellung im Universum zu geben versuchen, gehen gleichfalls davon aus, daß die Centralität des Menschen in seinem Ort im Universum bestehe. Die Centralität des Menschen liegt aber nicht in dem empirischen Standpunkte des Menschen. Wo dieser auch sein mag, immer ist der Mensch außerhalb des Centrums. Die Anschauung hat stets Peripherie und Centrum; von dem Gedanken aber gilt der alte Satz: centrum ubique, circumferentia nusquam. Wo der Mensch auch im Weltenraum sein mag, durch seine Vernunft kann er sich überall in das Centrum versetzen, durch die Sinnenperipherie ist er nicht im Denken eingeschlossen. Die Centralität des Menschen liegt nicht in seinem Weltorte, sondern in seinem Denkvermögen oder der Vernunft.

b. Die Singularität und Pluralität der Welt.

In Verbindung mit der Frage nach der Centralität des Menschen in der Welt steht die Frage nach der Singularität und der Pluralität der Welt. Unter der Singularität der

Welt versteht man die Annahme, daß der Mensch allein das vernünftige Geschöpf in der Welt ist und also nur die Erde von vernünftigen Geschöpfen bewohnt wird; unter Pluralität der Welt aber die Annahme, daß es außer dem Menschen noch vernünftige Geschöpfe auf andern Weltkörpern giebt.

Diese Frage nach der Singularität und Pluralität der Welten ist in neuerer Zeit namentlich in England mehrfach verhandelt worden. Sie wurde zur Streitfrage zwischen zwei berühmten englischen Naturforschern, Brewster auf der einen und Whewell auf der andern Seite. Brewster hat in der Schrift: „Mehr als eine Welt, ein Glaubenssatz der Philosophie und die Hoffnung der Christen" die Pluralität vertheidigt, Whewell dagegen die Singularität in seiner Schrift: „Ueber die Pluralität der Welten".

In Deutschland ist der Streit fast unbeachtet geblieben, obgleich Hegel die Singularität der Welt vertheidigte. Aus seiner Deduction über die Erde, ihre Einzigkeit und Vorzüglichkeit, folgert er, daß auch die Erde allein von lebendigen und vernünftigen Wesen bewohnt werde. Alle übrigen Weltkörper sind nur unselbständige Momente des Abstract-Allgemeinen oder des Abstract-Besonderen und gelangen daher nicht zum Fürsichsein. Die Erde als das Concret-Allgemeine im Universum gelangt allein dazu.

Die Frage nach der Singularität und Pluralität der Welt wollen einige überhaupt damit zurückweisen, daß sie sagen, sie entspringe aus kleinlicher Neugierde und habe kein wissenschaftliches Interesse. Indeß da einerseits bei uns Hegel und andererseits in England jene beiden berühmten und ausgezeichneten Naturforscher sich wieder damit beschäftigt haben, scheint uns hierin schon der Beweis zu liegen, daß sie ein würdiger Gegenstand des Nachdenkens ist. In früheren Jahrhunderten haben dieser Frage bedeutende Denker nachgeforscht, wie Nicolaus Cusanus, Giordano Bruno, Kepler u. a. Sagt man von ihr, sie entspringe aus kleinlicher Neugierde, so zeigt dies, daß man den Sinn der Frage nicht kennt. Sie hat vielmehr

eine große metaphysische Bedeutung, die man doch, man mag sie lösen können oder nicht, anerkennen muß. Bloß weil man sie nicht lösen kann, darf man sie nicht in die Rumpelkammer werfen.

Es wird darin aber nach der Universalität und Particularität der Vernunft in der Welt gefragt. In dem einen Falle, wo wir annehmen, daß allein die Erde von vernünftigen Geschöpfen bewohnt ist, ist auch die Vernunft nur etwas Particulares in der Welt, das nur in menschlicher Gestalt vorkommt. Die Vernunft erscheint uns als etwas Zufälliges, das wir nur durch Empirie kennen. In dem andern Falle behauptet man, daß die Vernunft etwas Universelles ist, das, in welcher Form es auch existiren mag, nothwendig zur Welt gehört. Ist die Vernunft in der Welt etwas Universelles und Nothwendiges, oder nur etwas Zufälliges und Particulares? Das Problem hat wohl einen empirischen Ausgangspunkt, ist aber an sich metaphysisch.

Wir wollen nun die beiden Meinungen selbst betrachten. Die Annahme der Singularität der Welt beruht auf der Thatsache, daß wir allein auf der Erde vernünftige Geschöpfe kennen. Die Welt ist eine einzige durch das vernünftige Menschengeschlecht auf der Erde. Das ist aber in der That ein voreiliger und mangelhafter Schluß. Denn von dem Dasein der Menschen auf der Erde kann man nicht auf die Einzigkeit der Welt schließen. Von unserm Nichtwissen können wir nicht auf das Nichtsein schließen. Wir können nur vom Wissen auf das Sein schließen. Es müßte der Gedanke von vernünftigen Wesen außerhalb der Erde ein Widerspruch sein, wenn jene Folgerung Gültigkeit haben sollte. Das hat man aber nicht nachweisen können.

Das Unsichere dieser Schlußweise hat man durch andere Argumente zu heben versucht. Hegel schließt, wie schon erwähnt, aus der Vorzüglichkeit der Erde, daß nur sie für das Leben und die Vernunft bestimmt ist, auf die Singularität der Welt. Es ist das aber ein schwacher Beweis, da jene Vorzüglichkeit der Erde aus der dialektisch-schematischen Construction des Weltgebäudes sich nicht ergiebt. Mit Recht sagt Mädler: Die Weltkörper sind nicht bloß Exemplare, sondern Individuen. Eine

Vorzüglichkeit des einen vor dem andern ist astronomisch nicht zu erweisen.

Woher stammt nun diese Frage, und welchen Grund hat sie? Wie sind wir dazu gekommen, vernünftige Wesen außerhalb der Erde zu suchen?

Den Alten war dieses Suchen völlig unverständlich, sie sehen nur auf der Erde Vernunft, auch ihre Götter haben ihren Wohnsitz auf der Erde. Ihre ganze Weltansicht ist anschaulich. Die Grenze der Anschauung ist auch der Umkreis der Welt, und das Centrum der Anschauung das Centrum der Welt.

Zu der Frage sind wir erst durch die Entdeckung der Astronomie gekommen. Sie erweiterte die räumliche Anschauung ins Unermeßliche. Aus dem bloßen Himmelsgewölbe einer Fläche wurde ein System von Himmelskörpern. Die Welt bestand nicht mehr gleichsam bloß in der Anschauung der Menschen, sondern wurde eine Welt von Körpern an sich außer unserer Anschauung. Und nun entstand die Frage: giebt's auch dort Menschen?

Wenn die Frage aber hierin ihren Grund hat, so ist sie unstatthaft, meint Whewell. Denn er sagt: „Was die räumliche Ausdehnung der astronomischen Entdeckungen betrifft, so bemerke ich nur, daß ihnen die geologischen nichts schuldig bleiben. Sie breiten sich in der Zeit aus, wie die astronomischen im Raume, sie tragen uns zurück über Millionen Jahre d. h. hinter Millionen Erdumläufe, wie die astronomischen uns hinaustragen über Millionen Erdbahndurchmesser. Die Geologie füllt mit Begebenheiten das Gebiet der Dauer, wie die Astronomie das Gebiet des Raumes mit Körpern füllt; in die Unendlichkeit des Vergangenen und in die Unendlichkeit des Raumes breiten sie sich aus.“ Der Mensch sei ebenso unbedeutend im Vergleich zu den Zeiten wie zu den Räumen. Wenn unsere Erde, die Wohnstätte des Menschen, nur ein Punkt im unendlichen All ist, so ist die Gegenwart der Menschheit auch nur ein Punkt im Ablaufe der unendlichen Zeit. Wenn wir nichts sind gegen die Unermeßlichkeit, die uns umgiebt, so sind wir auch nichts vor der Ewigkeit, die vergangen war, bevor wir erschienen. Whewell

will hiermit sagen: Wenn wir keinen Anstoß daran nehmen, daß die Erde einst wüste und leer war, daß lange Zeit verging, ehe Leben auf ihr entstand, ehe Menschen auf ihr lebten: warum sollen wir daran Anstoß nehmen, daß der Raum außerhalb der Erde mit Weltkörpern angefüllt ist, welche in einem Zustande sein mögen, worin die Erde war, bevor Leben und Vernunft auf ihr erschien.

Die Ansicht von der Singularität der Welt geht von der Thatsache aus, daß wir nur auf der Erde vernünftige Geschöpfe finden, will aber zugleich zeigen, daß darin nicht bloß ein Mangel unserer Erkenntniß bestehe, sondern die Welt Eine sei durch die Vernunft auf der Erde. Deshalb sucht sie entweder, wie Hegel, zugleich die Einzigkeit der Erde zu beweisen, oder, wie Whewell, darzuthun, daß wir keinen Grund hätten, vernünftige Wesen außerhalb der Erde zu vermuthen, weil sie auch auf der Erde einst nicht waren.

Allein diese Demonstrationen ruhen zuletzt auf einem Grunde, der sie selbst aufhebt. Die Singularität der Welt setzen sie in das Dasein des vernünftigen Menschengeschlechts auf der Erde. Dadurch hat die Welt eine Einheit, ein Fürsichbestehen. Aber dieser Grund des Arguments reicht weiter als dieses selbst. Die Annahme, die Singularität der Welt gründe sich auf das Dasein der Vernunft im Menschengeschlecht, setzt voraus, daß keine Welt ohne Vernunft als Einheit und Endzweck aller Erscheinungen denkbar sei. Darauf beruht aber die Ansicht von der Pluralität der Welt oder von der Universalität der Vernunft in der Welt.

Um hierüber zu einem richtigen Abschluß zu kommen, ist es zuerst nothwendig, die Natur des Problems richtig aufzufassen. Zunächst ist so viel klar, daß es kein Problem der Empirie, sondern der Metaphysik ist. Denn die Welt ist nur in ihren thatsächlichen Einzelheiten ein Gegenstand der Empirie. Diese kann über jenes Problem gar nichts entscheiden, sie kann nur sagen: wir finden vernünftige Wesen auf der Erde. Das Problem entsteht aber erst, wenn wir diese Particularität der Empirie auf

die Gesammtheit aller Erscheinungen ausdehnen. Jede Frage nach der Totalität der Erkenntniß ist philosophisch.

Will man nicht den Fehlschluß von unserer thatsächlichen Unkunde auf einen Mangel des Seins machen, so muß man das Argument allgemein fassen, wie es schon in der Lehre von der Singularität der Welt enthalten ist, worin es nur schief angewandt wird. Da aber heißt es: wir können uns eine einheitliche Welt nicht ohne Vernunft als Endzweck des Ganzen denken und müssen daher annehmen, daß, wo eine Welt der Erscheinung sich findet, auch Vernunft vorhanden ist. Allein auf diesen Grundsatz stützt sich die Ansicht von der Pluralität der Welten.

Man muß sich hüten, diese Ansicht verkehrt zu begründen. So sagt man, das Dasein von wirklichen Bewohnern auf andern Weltkörpern sei zu schließen aus ihrer Bewohnbarkeit, ihre Bewohnbarkeit aber aus ihrer Aehnlichkeit mit der Erde. Diese Argumentation ist verfehlt. Denn einmal läßt sich die Aehnlichkeit anderer Weltkörper mit der Erde in Bezug auf Bewohnbarkeit schwerlich nachweisen; vielmehr findet in dieser Beziehung eine große Verschiedenheit statt. Und dann ist der Schluß nur ein Schluß der geringsten Wahrscheinlichkeit, wie schon Gravesande nachweist. Denn nach ihm verhält sich die Wahrscheinlichkeit von Bewohnern anderer Planeten, wenn sie aus ihrer Bewohnbarkeit abgeleitet wird, zur Gewißheit wie die Zahl Eins zu allen übrigen Zwecken, wozu die Weltkörper von Gott außerdem noch bestimmt sein könnten, d. h. wie Eins zu Unendlich.

Allein wir schließen überall nicht aus der Bewohnbarkeit der Planeten auf Bewohner, sondern aus dem Gedanken, daß Vernunft der Zweck alles Daseins ist. Wir sind genöthigt, überall als Einheit und Zweck von allen Erscheinungen Vernunft zu denken; wie sie aber wirklich ist, läßt sich nur empirisch erkennen. Hierin sind wir durch die Sinne und unsern Standpunkt beschränkt. Denn um Bewohner auf andern Planeten ihrer Wirklichkeit nach zu erkennen, genügen auch unsere künstlichen Mittel nicht und werden schwerlich jemals genügen. „Auf dem Monde, welcher im Vergleich mit andern Körpern des Sonnensystems

uns so nahe ist," sagt F. **Kaiser**,*) „können wir durch unsere besten Fernrohre keine Gegenstände in ihrer wahren Gestalt unterscheiden, wenn sie nicht wenigstens einige tausend Fuß lang, breit und hoch sind. Um aber auf dem Monde Gegenstände zu erkennen, welche nicht größer sind als unser eigener Körper, würde man Fernrohre haben müssen, welche an Größe und Vollkommenheit die größten und vollkommensten Fernrohre der heutigen Zeit dergestalt übertreffen, daß wir an ihrer Anfertigung für immer verzweifeln müssen. Gesetzt den Fall, daß es einst möglich würde, Fernrohre von solcher Größe und Vollkommenheit zu verfertigen und zu handhaben, so würden sie uns doch nur wenig helfen, indem wir niemals ihre volle Wirkung auf die Himmelskörper genießen würden. Wir müssen nämlich nach den Himmelskörpern immer durch unsere Atmosphäre sehen, und diese ist nie weder völlig durchsichtig noch völlig ruhig und thut immer der Wirkung eines Fernrohrs Abbruch. Mit der Größe des Fernrohrs wächst die nachtheilige Wirkung der Atmosphäre, so daß man bald auf einen Punkt kommen würde, wo man mehr durch die Wirkung der Atmosphäre verliert, als man durch die höhere Vollkommenheit des Instruments gewinnen kann. So hat uns die Natur selbst Ziel und Grenze gesetzt, wie viel wir an den Gestirnen sehen können."

„Selbst wenn die Mondbewohner Gebäude von der Größe einer ägyptischen Pyramide besäßen, so würden diese sich für die besten unserer heutigen Fernrohre selbst bei der günstigsten Luftbeschaffenheit höchstens als untheilbar kleine Pünktchen zeigen." „Um Uranus z. B. nur ebenso deutlich zu sehen, wie uns der Mond unter einem Taschenfernrohr erscheint, würde man selbst ohne die nachtheilige Wirkung der Luft ein 7 geographische Meilen langes Fernrohr wenigstens nöthig haben."

Es liegt also an der Beschränkung unserer Sinneswerkzeuge,

---

*) „Der Sternenhimmel", nach der 2. holländischen Auflage übersetzt von F. **Schlegel**, mit einem Vorwort von J. F. **Encke** (Berlin 1850), S. 220 f.

daß wir Planetenbewohner nicht erkennen können. Wir werden daher immer auf Vermuthungen eingeschränkt bleiben. Es ist nicht nothwendig zu behaupten, daß alle Planeten und Weltkörper von vernünftigen Geschöpfen bewohnt sind, da auch die Erde nicht an allen Orten bewohnbar ist. Und die noch nicht bewohnten Weltkörper müssen vielleicht noch ähnliche Revolutionen durchmachen wie die Erde, bevor Menschen darauf wohnten.

Fassen wir die Ergebnisse unserer Untersuchung zusammen, so haben wir gefunden, 1. daß das Problem von der Singularität und Pluralität der Welt an sich ein metaphysisches ist, wenn es gleich einen Anknüpfungspunkt in der Erfahrung hat, wie dies bei metaphysischen Problemen überall der Fall ist. 2. Wir haben uns dann für die Pluralität der Welt oder die Universalität der Vernunft in ihr entscheiden müssen, weil wir uns keine einheitliche Welt denken können ohne Vernunft als Zweck des Ganzen, ein Gedanke, der selbst der Lehre von der Singularität der Welt zu Grunde liegt, hier aber nur eine schiefe Anwendung findet. 3. Jener allgemeine Grundsatz enthält nur eine Forderung der Vernunft und entscheidet nichts über die Wirklichkeit. Er enthält nur einen Glaubenssatz, aber keine Erkenntniß der Wirklichkeit. Diese unsere Erkenntniß ist überall beschränkt. Thatsächlich erkennen wir die Vernunft nur als eine Particularität in der menschlichen Form auf der Erde. Auf andern Weltkörpern das Dasein vernünftiger Wesen zu erkennen, werden wir durch die Natur unserer Sinne, durch unsern Standpunkt auf der Erde, durch ihre Atmosphäre und unsere Werkzeuge beschränkt. 4. Wir pflichten daher in dieser Beziehung der Lehre von der Particularität der Vernunft bei, in anderer Beziehung aber dem Grundsatz der Pluralität.

Von demselben Verfasser und Herausgeber

sind erschienen:

a) in **Th. Grieben's Verlag (L. Fernau) zu Leipzig:**

Methode des akademischen Studiums.

Preis broch. 1,60 Mark.

Inhalt: I. Von dem Wesen des Gelehrten. 1. Der Gelehrte als Mitglied der Gesellschaft im allgemeinen. 2. Der Gelehrtenstand im besondern 3. Die Verschiedenheit der Berufsstände. 4. Die Persönlichkeit und die sittliche Welt. 5. Die Entwicklung des Triebes zum Wissen. II. Von dem Wesen der Universität. 1. Von dem Wesen der Universität im allgemeinen. 2. Von der Universität im Verhältniß zum Staate. 3. Von den besondern Einrichtungen der Universität. III. Von dem Studium der Facultätswissenschaften. 1. Die Facultäten im allgemeinen und ihre Eintheilung. 2. Die Facultäten im besondern.

Logik.

Preis broch. 6 Mark, geb. 7,50 Mark.

Inhalt: I. Der Begriff der Logik. 1. Der Begriff der Philosophie. 2. Die Theile und die Eintheilung der Philosophie.

II. Das System der Logik. A. Die Elementar- oder Principienlehre. 1. Das finale Princip des Denkens das Wissen. a. Das objective Kriterion des Wissens die Wahrheit. b. Das subjective Kriterion des Wissens die Gewißheit. 2. Das reale Princip des Denkens die Anschauung. a. Die Anschauung als positive Grundlage. b. Die Anschauung als negative Grundlage des Denkens. c. Die Anschauung oder sinnliche Erkenntniß selbst. 3. Die Erkenntnißkraft des Denkens. a. Die Functionen des Denkens. b. Die Gesetze des Denkens. c. Die Formen des Denkens. B. Die Methodenlehre. 1. Das methodische Denken im allgemeinen. 2. Die Methoden des Erkennens im besondern. a. Die Methoden der Begriffsbildung. b. Die Methoden der Begriffsverbindung oder Beweisführung.

Ethik.

Preis broch. 6 Mark, geb. 7,50 Mark.

Inhalt: I. Der Begriff der Ethik. 1. Die geschichtlichen Wissenschaften. 2. Die Philosophie der geschichtlichen Wissenschaften die Ethik. II. Die geschichtlichen Formen der Ethik. 1. Die griechische Ethik. 2. Die indische Ethik. 3. Die mittelalterliche Ethik. 4. Die Ethik des Naturalismus. 5. Die Ethik der geschichtlichen Weltansicht.

III. Das System der Ethik. A. Die sittliche Erkenntniß als Wissenschaft. 1. Die sittliche Erfahrung. 2. Die ethische Wissenschaft. B. Die ethische Weltansicht. 1. Die Freiheit die metaphysische Bedingung der sittlichen Welt. 2. Die sittliche Welt. a. Die Formen der sittlichen Welt (Pflichten, Tugenden, Güter). b. Die Objecte der sittlichen Welt oder die sittlichen Lebensformen (das wirthschaftliche Leben, das wissenschaftliche, künstlerische und religiöse Bewußtsein). c. Die Subjecte der sittlichen Welt oder die sittlichen Gemeinschaftsformen (die Familie, der Staat, die allgemeine menschliche Gesellschaft).

Begriff, Formen und Grundlegung der Rechtsphilosophie.

Preis broch. 3 Mark.

Inhalt: I. Der Begriff der Rechtsphilosophie. 1. Die empirische Wissenschaft. 2. Die philosophische Wissenschaft. 3. Das Problem der Rechtsphilosophie. II. Die geschichtlichen Formen der Rechtsphilosophie. 1. Die griechische Rechtsphilosophie. 2. Die mittelalterliche Rechtsphilosophie. 3. Das Naturrecht vor Kant. 4. Die Rechtsphilosophie seit Kant. III. Die Grundlegung des Rechts. 1. Das Wesen des Rechts. a. Gott und das Recht. b. Das Recht und die Natur. c. Das Recht und die sittliche Welt. 2. Die Entstehung des Rechts. a Die Vertragstheorie. b. Die Theorie des Gewohnheitsrechts.

Naturphilosophie.

Preis broch. 3 Mark.

Inhalt: I. Der Begriff der Naturphilosophie. 1. Die empirische Naturwissenschaft. 2. Die philosophische Naturwissenschaft.

II. Das System der Naturphilosophie. 1. Die allgemeinen Grund-

Druck von G. Reichardt, Groitzsch.

